Das

Leben Jesu

von

Bernhard Weiß.

Zweite Auflage.

Erster Band.

Berlin.
Verlag von Wilhelm Hertz
(Bessersche Buchhandlung).
1884.

Vorwort.

Die erste Auflage dieses Buches hatte ich einem Jugendfreunde gewidmet, dem Professor der Geschichte Dr. G. Voigt in Leipzig. Abgesehen von den persönlichen Beziehungen, denen ich in der Widmungsepistel Ausdruck gab, wollte ich dadurch andeuten, daß mir bei der Abfassung desselben ein weiterer Leserkreis vorschwebte, als der der Fachgenossen. Ich kann es nur mit großer Dankbarkeit erkennen, daß diese meine Absicht verstanden ist und das Buch in der That in weiteren Kreisen Theilnahme gefunden hat, wie ich schon daraus abnehmen muß, daß unerwartet schnell die Nothwendigkeit einer neuen Auflage an mich herantrat. Es schien mir darum vor Allem geboten, dasselbe noch einmal darauf hin durchzuarbeiten, daß durch eine strengere Scheidung der wissenschaftlichen Discussion und Einzelbegründung in den Noten von dem die Resultate meiner Quellenforschung entwickelnden Texte derselbe auch für solche immer lesbarer werde, welchen es der Natur der Sache nach nicht auf Durcharbeitung und Nachprüfung meiner wissenschaftlichen Ausführungen ankommt, sondern auf einen Einblick in die Lage der behandelten Probleme und auf eine zusammenhängende Darstellung der Geschichte Jesu aus den evangelischen Quellen. Auch die von manchen Seiten gewünschten Register, durch welche die Erklärung jeder einzelnen Stelle in den Evangelien leicht aufgefunden werden kann, werde ich am Schlusse beifügen.

Man wird nicht erwarten können, daß ich an den Resultaten einer mehr als zwanzigjährigen Arbeit in den noch nicht zwei Jahren, die seit dem Erscheinen der ersten Auflage verstrichen sind, etwas Wesentliches zu ändern gefunden habe. Auch die öffentliche Besprechung hat mir kaum Anlaß zu erneuter Begründung meiner Ansichten geben können. Es lag wohl in der Natur des Gegenstandes, daß dieselbe zunächst ganz überwiegend darauf gerichtet war, von den verschiedenen Richtungen der

Theologie her bald den Consensus und häufiger noch den Dissensus mit meinen Auffassungen zu constatiren. Wieweit dies mit Verständniß auch für abweichende Ansichten und mit wohlwollender Anerkennung dessen, was von denselben nicht berührt wird, geschah, das war nicht immer, wie ich erwartet hatte, von dem Grade, in welchem die theologische Richtung der meinigen nahestand, abhängig. Ich darf aber hoffen, daß nun, nachdem man zu den prinzipiellen Fragen, über die eine Geschichte Jesu sich aussprechen muß, Stellung genommen hat, auch die zahlreichen Punkte, welche ganz außerhalb der prinzipiellen Controverse liegen und in welchen ich das Verständniß des Lebens Jesu zu fördern gesucht habe, einer fruchtbaren Erörterung werden unterzogen werden. Es würde mir dann eine Freude sein, auf Grund derselben meine Ansichten tiefer begründen oder modificiren zu können.

Die Stellung freilich, welche mein Buch in den principiellen Fragen vertritt, wird sich nicht ändern; denn eben um sie zu vertreten, ist es geschrieben worden. Es ist doch nur ein Mißverständniß, wenn man dasselbe hie und da so aufgefaßt hat, als wolle es sich im Großen und Ganzen auf den kirchlich gläubigen Standpunkt stellen, meine aber doch gewisse Concessionen an den Rationalismus und Kriticismus machen zu müssen; oder umgekehrt, als gehe dasselbe zwar von wissenschaftlichen Voraussetzungen aus, wage dieselben aber doch nur soweit geltend zu machen, als es ohne zu großen Anstoß für den Glauben geschehen kann. Ich meine doch, man sollte meinem Buche den warmen Herzschlag freudiger Ueberzeugung abfühlen können, die solche ängstliche und mühselige Vermittelung unvereinbarer Gegensätze ausschließt. Dasselbe will ja gerade zeigen, daß eine historisch-kritische Betrachtung der Evangelien und der Glaube an die großen Thaten Gottes in der Geschichte Jesu, in denen unser Heil für Zeit und Ewigkeit ruht; daß der Glaube an den Gottes- und Menschensohn, wie ihn die Kirche Christi je und je bekannt hat, und eine wissenschaftliche Untersuchung darüber, wie weit uns die Einzelheiten seines Lebens sicher überliefert seien und wie dieselben geschichtlich aufzufassen, keine unvereinbaren Gegensätze sind. Ich habe diesen Standpunkt nicht nur nach allen Seiten hin prinzipiell zu begründen, sondern auch in seiner Durchführung den Thatbeweis zu geben versucht, daß eine freie kritische Untersuchung der Evangelien und des Lebens Jesu nicht zur Vernichtung, sondern zur Sicherstellung der Grundlagen unseres Glaubens führt.

Trotzdem verstehe ich es vollkommen, wenn meine geschichtliche Behandlung der Evangelien in ihrer Methode wie in ihren Resultaten

manchen, mit denen ich mich von Herzensgrund im Glauben und Bekenntniß eins weiß, etwas fremdartig bleibt, ja hie und da Anstoß giebt. Zwar über die letzten Grundsätze, von denen ich dabei ausgehe, herrscht unter denen, die sich mit diesen Fragen überhaupt wissenschaftlich beschäftigen, kaum ein ernstlicher Streit. Aber man scheut die Anwendung und Durchführung derselben, weil man dadurch den festen Boden unter den Füßen zu verlieren fürchtet und weil man auch wirklich dabei hie und da zu Resultaten gelangt, welche hergebrachten und liebgewordenen Anschauungen widersprechen. Es ist ja auch nicht jeder in der Lage, die Fragen, welche jene Behandlung aufregt, soweit zu verfolgen, daß er zu einer sicheren Lösung gelangt, und an Stelle eines wankend werdenden Gebäudes ein neues aufzuführen auf festem Grunde. So bleibt man lieber bei dem Hergebrachten stehen und beruhigt sich dabei, daß die Schwierigkeiten, welche demselben entgegenstehen, doch wohl so schlimm nicht seien, wie sie von den Gelehrten genommen werden, und daß es ja auch unter diesen immer noch solche gebe, welche für jede derselben eine sogenannte Lösung in Bereitschaft haben.

Gewiß genügt das für Alle, welche die Evangelien lediglich zu ihrer Erbauung lesen, und ich bin gewiß sehr fern davon, solche mit Fragen behelligen zu wollen, die dafür gänzlich gleichgültig sind. Aber ich weiß auch, daß in viel weiteren Kreisen, als man oft annimmt, ein Suchen und Fragen nach den Problemen, die uns in den Evangelien entgegentreten, erwacht ist, welches Antwort heischt. Theils ist es die ganze geistige Atmosphäre unserer, der geschichtlichen Betrachtung zugewandten Zeit, theils sind es die überall bekannten und besprochenen negativen Darstellungen des Lebens Jesu, welche dasselbe erwecken. Aber bei den oft recht künstlichen Erklärungen der immer noch vielfach herrschenden Apologetik und Harmonistik kann sich der gesunde Sinn des schlichten Bibellesers schwerlich beruhigen, und nach meiner Erfahrung nimmt gerade der bibelgläubige Laie an einer wirklichen Kritik der evangelischen Urkunden keinen Anstoß, wenn sie nur in wahrhaft pietätsvoller Art geübt wird. Darüber hinaus aber liegen die weiten Kreise derer, die für das Evangelium von Christo kein rechtes Herz gewinnen können, solange ihnen nur die Alternative vorschwebt, entweder Alles, was von der Geschichte Jesu überliefert ist, für unglaubwürdig, zum mindesten höchst unsicher zu erklären, oder mit Darangabe alles dessen, was man auf anderen Gebieten für die Mittel und Kriterien zur Ermittelung des geschichtlich Glaubwürdigen hält, sich einer dogmatischen Theorie gefangen zu geben, die allein für alles Ueberlieferte die gleiche Bürgschaft giebt.

Diese Erwägungen sind es, aus denen ich mit voller Freudigkeit mein Buch aufs Neue ausgehen lasse in die Kreise der im Glauben Suchenden, wie derer, die ihre Stellung zu Christo noch nicht gefunden haben. Ich glaube in allen Einzelfragen die Sachlage und ihre verschiedenen Auffassungen so klar und unbefangen dargelegt zu haben, daß jedem die Bildung eines eigenen Urtheils ermöglicht ist, den meine Auffassung nicht befriedigt. Es beirrt mich nicht, wenn dies geschieht, da jede eindringendere Beschäftigung mit diesen Dingen lehrt, wie oft man hier immer noch lernen und umlernen muß, und da gerade von meinem Standpunkte aus die richtige Stellung zum Ganzen der evangelischen Geschichte der Auffassung des Einzelnen nicht präjudicirt. Nicht für jedes Einzelresultat, so freudig ich dasselbe als eine reife Frucht sorgfältiger Arbeit vertrete, aber für meine Betrachtungsweise der Evangelien, in welcher sich der lebendige Glaube an den Heiland, von welchem sie zeugen, mit der freien wissenschaftlichen Untersuchung seiner Geschichte verbindet, für sie will mein Buch Freunde werben unter Theologen und Nichttheologen, weil ich hoffe, daß auf ihrem Wege die Zukunft unserer theologischen Wissenschaft und vielleicht noch Größeres liegt.

So möge es denn unter Gottes Segen diesen seinen Beruf erfüllen und reiche Frucht schaffen!

Berlin, den 18. Februar 1884.

D. **Bernhard Weiß.**

Inhalt des ersten Bandes.



Erstes Buch.

Die Quellen.

1. Das Evangelium von Christo und die Evangelien.

In den Büchern der Weltgeschichte steht verzeichnet, daß der Urheber der Christensecte unter dem Procurator Pontius Pilatus die Todesstrafe erlitten hat (Tac. Ann. XV, 44). Es war in den Tagen des Passahfestes, wo der Hoherath Jesu wegen Gotteslästerung den Prozeß machte und den römischen Statthalter bewog, seine Kreuzigung zu gestatten. Fünfzig Tage später, am jüdischen Wochenfeste, traten zum ersten Male die Jünger des Gekreuzigten in Jerusalem öffentlich auf mit der Verkündigung, daß ihr Meister am dritten Tage nach seiner Grablegung auferstanden sei und nun, zum Himmel erhöht und in die gottgleiche Herrscherstellung des Messias eingesetzt, den für die messianische Zeit verheißenen Geist ausgegossen habe als Unterpfand der nahenden Heilsvollendung. In der That zeigten sich bei ihnen und allen Gläubigen die Zeichen einer ganz eigenartigen religiösen Begeisterung, derer sie sich als einer unmittelbar gottgewirkten bewußt waren. Sie beschuldigten nicht nur die Volkshäupter, sondern das ganze Volk, das durch seine Einwilligung in ihre Pläne sich zum Mitschuldigen gemacht habe, des Mordes seines gottgesandten Messias und verlangten bußfertige Umkehr. Zum Zeichen derselben sollten sich alle der Taufe auf den Namen Jesu unterziehen und sich damit offen zu der Messianität des Gekreuzigten bekennen, um an der Heilsvollendung, die er bei seiner baldigen Wiederkehr bringen werde, Theil zu haben und dem damit Hand in Hand gehenden Gerichte zu entrinnen. Auch ihnen werde dann die Vergebung ihrer Sünden zugesprochen und der Geist von oben her mitgetheilt werden, um sie des durch den Messias gebrachten und demnächst zu vollendenden Heiles gewiß zu machen.

So entstand in Jerusalem eine Gemeinde messiasgläubiger Juden. Auch von den zahlreichen Festgästen waren nicht wenige getauft worden

und trugen die Botschaft von dem Gekreuzigten und Auferstandenen hinaus in die über alle Welt zerstreuten Judengemeinden. Es war keine neue Religion, die in Jerusalem gestiftet war; die neugewonnenen Jünger Jesu, die sich untereinander Brüder nannten, waren und blieben Juden. Wie dort am Tempelcult, so nahmen sie in der Diaspora am Gottesdienst in den Synagogen nach wie vor Theil; mit pietätsvoller Strenge hielten sie an dem Gesetze Mosis fest und suchten durch aufrichtige Frömmigkeit, strenge Sittlichkeit und aufopfernde Liebesübung dasselbe im Sinne ihres Meisters zu erfüllen. Sie fühlten sich wie neugeboren. Die Verkündigung von der Erhöhung Jesu und seiner baldigen Wiederkunft in göttlicher Herrlichkeit, welche die Erfüllung aller prophetischen Verheißungen bringen sollte, gab ihnen eine bisher nie gekannte, sichtlich von oben her mitgetheilte Kraft nach Gottes Geboten zu leben, sich zu der Messianität Jesu zu bekennen auch unter dem Spott und der Verfolgung ihrer ungläubig bleibenden Volksgenossen, ja für die Ausbreitung des Messiasglaubens unter ihnen zu wirken. Bei ihren gemeinsamen Mahlen feierten sie das Gedächtniß des letzten Mahles, das Jesus mit seinen erwählten Jüngern gehalten; sie brachen das Brod, wie Jesus an jenem Abende gethan, und tranken ans dem geweihten Kelche, dabei die Worte wiederholend, mit welchen Jesus damals auf die Bedeutung seines bevorstehenden Todes für sie hingewiesen hatte. In seinem am Kreuze vergossenen Blute sahen sie das Sühnopfer dargebracht, das sie von aller Schuld der Vergangenheit gereinigt und zu der neuen Bundesgemeinschaft mit ihrem Vater im Himmel befähigt habe, deren sie sich im Frieden eines schuldbefreiten Gewissens und in der Hoffnung auf eine herrliche Zukunft erfreuten. Aber eine Schrift wie der Jacobusbrief zeigt, wie selbst bei dem Vollbewußtsein des Besitzes der göttlichen Liebe und Vergebung die Reflexion auf diese Vermittelung derselben noch gänzlich zurücktreten konnte.

Eine Zeit lang genoß die neue Messiasgemeinde die Gunst des ganzen Volkes; und so feindselig die Volkshäupter dieses Wiederauftauchen der messianischen Bewegung, welche sie durch den schimpflichen Tod ihres Urhebers für immer vernichtet zu haben wähnten, naturgemäß von Anfang an betrachteten, sie konnten Angesichts ihrer mustergültigen Frömmigkeit nichts Ernstliches wider die Bekenner der Messianität Jesu unternehmen. Erst als Stephanus gegenüber dem ungläubig bleibenden Theile des

Volkes die Drohweissagung Jesu erneuerte, daß sie mit solchem Verharren im Unglauben selbst den Untergang des Tempels und der bestehenden Theokratie herbeiführen würden, meinte man zu erkennen oder wußte es doch dem Volke glaubhaft zu machen, daß die messianische Secte mit ihren letzten Consequenzen die Heiligthümer Israels bedrohe. Stephanus ward das Opfer eines Volkstumults, und es begann eine heftige Verfolgung der Anhänger Jesu, die aber nach zahlreichen Gewaltthaten bald genug an der völligen Unmöglichkeit, irgend etwas Haltbares und Nachweisliches gegen die Glieder der Nazarenersecte aufzubringen, in sich selbst erlosch. Ein junger Fanatiker von der Pharisäerpartei, Saul von Tarsus, der recht eigentlich die Seele der Verfolgung gewesen war, trat, nachdem er die Erscheinung des erhöhten Messias auf dem Wege nach Damaskus geschaut hatte, selbst zur Gemeinde über und begann mit dem gleichen Feuereifer, mit dem er bisher den neuen Glauben verfolgt hatte, nun denselben zu verkündigen. Er fand eine Hauptstätte seiner Wirksamkeit in dem syrischen Antiochien, wo inzwischen nicht nur in der dortigen Judenschaft sich eine ansehnliche Messiasgemeinde gebildet hatte, sondern auch die ersten Heiden für den Glauben an den Messias gewonnen waren.

Von dort aus wurde zuerst eine förmliche Mission organisirt; Barnabas, einer der angesehensten Männer der Urgemeinde, und Saulus, der sich fortan Paulus nannte, durchzogen als Glaubensboten Cypern und die südöstlichen Provinzen Kleinasiens bis zum Taurus. Aber während die Synagoge sich immer feindseliger gegen die Botschaft von dem Messias abschloß, gelang es unter den Heiden von Stadt zu Stadt Gemeinden Messiasgläubiger zu sammeln; und mit dem vollen Bewußtsein, von Gott zum Apostel, und zwar speziell für die Heiden, berufen zu sein, kehrte Paulus nach Antiochien zurück. Die ursprünglich von Jesu erwählten Apostel erkannten, als er seine Erfahrungen mittheilte, dies selbst an und überließen ihm das reiche Erntefeld der Heidenmission, um ihrerseits noch das Aeußerste für die Bekehrung Israels zu versuchen. In Jerusalem kam auch die Frage zur Sprache, ob den neugewonnenen Heiden das mosaische Gesetz und die ganze dem Volke Israel dadurch gegebene Lebens- und Cultusordnung auferlegt werden müsse. Aber obwohl dies von Vielen als die selbstverständliche Bedingung angesehen wurde, wenn die Heiden an dem Israel verheißenen und durch seinen Messias gebrachten oder noch zu bringenden Heile Antheil nehmen wollten,

so verzichteten doch die Urapostel und, durch sie bestimmt, die Urgemeinde im Ganzen willig darauf, es dem baldig wiederkehrenden Messias überlassend, wie er diese Dinge in der seinen Namen bekennenden Gemeinde und in dem von ihm zu errichtenden herrlichen Gottesreich ordnen werde. Nun erst begann die ganz selbständige Heidenmission des Apostel Paulus, auf welcher derselbe in zwei Welttheilen die bedeutendsten Gemeinden, namentlich unter den Heiden, pflanzte und pflegte.

Auch die Verkündigung des Paulus war ursprünglich eine sehr einfache. Unter den Heiden konnte er natürlich nicht mit der Botschaft von der bevorstehenden Erfüllung der Israel gegebenen Verheißung beginnen, sondern nur mit der Ankündigung des nach den Propheten zugleich mit derselben hereinbrechenden Gerichts über die gottfeindlichen Heidenvölker. Damit die in Götzendienst und Unsittlichkeit versunkene Welt, die er mit der Verkündigung dieses Gerichts aus ihrem Sündenschlafe aufschreckte, demselben entrinnen könne, habe Gott aus Gnaden ihr die frohe Botschaft von seinem Sohne, Jesu Christo, gesandt und habe diesen nach seiner Auferweckung vom Tode mit göttlicher Machtherrlichkeit bekleidet und zum Weltrichter bestimmt, damit jeder, der an ihn glaube und ein gottgeweihtes Leben führe, von dem Gericht errettet werde. Die Kraft dazu wirke Gott selbst durch die Verkündigung und Ermahnung seiner Boten, sowie durch den Geist, welchen er den in der Taufe zum Heile Berufenen mittheile. In dem Maße, in welchem Paulus überall nur die Feindseligkeit der Synagoge kennen lernte, schwand ihm jede Hoffnung auf eine Verwirklichung des Gottesreiches in Israel. Es blieb dann nur noch die Herrlichkeit des himmlischen Reiches übrig, zu welchem der wiederkehrende Christus seine Gläubigen führen sollte, auch die bereits verstorbenen, die einst zum himmlischen Leben auferweckt werden würden, wie Jesus selbst auferweckt war.

Allein theils die natürliche Begabung und schriftgelehrte Bildung des Paulus, theils der Kampf, in welchen derselbe sehr bald mit einer judenchristlichen Richtung verwickelt wurde, die den heidenchristlichen Gemeinden nur unter den Bedingungen des jüdischen Proselytenthums die Theilnahme an dem von dem Messias zu bringenden Heile zugestehen wollten, machte es dem Apostel zum Bedürfniß, diese Grundlinien seiner ursprünglichen Verkündigung weiter auszuführen und prinzipieller zu begründen. So ward ihm die Sendung des Sohnes Gottes die in der Menschengeschichte

epochemachende Gnadenthat, durch welche Gott der in Sünde versunkenen und zur Erfüllung des göttlichen Willens unfähigen Welt, den Heiden wie den Juden, einen neuen Weg des Heils bereitet habe. Der Kreuzestod Christi war nun das spezifische Mittel, durch welches Gott die Welt mit sich versöhnt und der Sündenschuld entledigt hatte, um die daran Glaubenden gerecht zu sprechen und zu seinen Kindern anzunehmen. Der den Gläubigen mitgetheilte Geist Christi, des Sohnes Gottes, wurde ihm das spezifische Mittel, um dieselben ihres Heiles gewiß zu machen und zu einem neuen Gott wohlgefälligen Leben zu befähigen; den Glauben aber wirkt Gott selbst durch die Verkündigung des Evangeliums in den von ihm als dazu geeignet Erkannten und Auserwählten. Damit war jeder Versuch, durch Erfüllung des mosaischen Gesetzes sich das Heil zu sichern als ein Widerspruch gegen die neue Gnadenordnung Gottes erkannt, wie er auch Angesichts der Unfähigkeit des natürlichen Menschen, dasselbe zu erfüllen, vergeblich bleiben mußte. Jedes Bedürfniß aber, das neue Leben der Gläubigen durch das Gesetz zu regeln, war weggefallen, weil der Geist den göttlichen Willen vollkommen zu erkennen und zu erfüllen lehrte. War endlich schon in der urapostolischen Verkündigung kein Zweifel darüber, daß der zu Gott erhöhte Christus mit göttlicher Macht und Herrlichkeit bekleidet war, so stand es dem Apostel, der das irdisch-menschliche Leben Jesu nicht gesehen hatte, dem Christus erst in seiner göttlichen Herrlichkeit erschienen war, von vorn herein fest, daß dieser seiner Erhöhung ein uranfänglich göttliches Wesen und Leben des Sohnes Gottes entsprochen habe, aus welchem derselbe erst behufs des Erlösungswerkes in das irdisch-menschliche Leben eingetreten sei. Auch ihm aber gab erst eine spätere Zeit seines Lebens, in welcher der Apostel sich einer theosophischen Richtung auf judenchristlichem Gebiete gegenübersah, den Anlaß, zur Sicherung der einzigen Heilsmittlerschaft Christi die Anschauung von der ursprünglichen göttlichen Hoheit und der dadurch bedingten Weltstellung desselben, sowie von der ursprünglichen Aufnahme des Heilswerkes in den Weltplan Gottes weiter auszubilden.

Wie bald auch in den urapostolischen Kreisen das Bedürfniß erwuchs, die ursprüngliche einfachste Form der Verkündigung von Christo weiter auszugestalten, zeigt insbesondere der Hebräerbrief mit seiner Lehre von dem hohenpriesterlichen Sühnopfer Christi und von dem gottgleichen Sohne, der von Ewigkeit her als der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit

die Schöpfung und Erhaltung der Welt vermittelt hat. Ebenso erblickt schon die Offenbarung Johannis in dem Bilde des geschlachteten Lammes die Grundlage des Heilswerkes und verehrt in dem zu seiner Vollendung wiederkehrenden Messias ein uranfänglich göttliches Wesen. Diese Schrift führt uns bereits bis an die Schwelle jenes Ereignisses, welches das Christenthum thatsächlich und definitiv von seinen Beziehungen zu dem jüdischen Volksthum, in dessen Mitte es nach der göttlichen Ordnung der Heilsgeschichte aufgetreten war, loslöste, wie es theoretisch bereits durch Paulus geschehen war. Mit dem Untergange des jüdischen Staates und dem Falle des Tempels, welcher zugleich das Strafgericht Gottes über das gegen die Heilsbotschaft sich ungläubig verstockende Volk war, fiel ebenso jede Hoffnung auf eine Verwirklichung des Gottesreiches in den Formen der israelitischen Theokratie, wie jede Möglichkeit, das derselben gegebene Gesetz noch festzuhalten. Das irdische Christusreich, auf dessen zeitweilige Verwirklichung der Apokalyptiker noch hofft, wie das vollendete himmlische Gottesreich, sie sind ihm zwar immer noch ideeller Weise eine Erfüllung der dem Zwölfstämmevolk gegebenen Verheißung, bauen sich aber thatsächlich bereits unter den Gläubigen aus allen Völkern und Sprachen und Zungen auf. Erschien in der ältesten Verkündigung der Urapostel das durch Christum gebrachte Heil immer noch mehr als die Vorbereitung der durch den wiederkehrenden Messias dem Volke Israel zu bringenden herrlichen Vollendung, so zeigt doch schon der erste Petrusbrief, wie man in der Gemeinde der Gläubigen aus Israel bereits das höchste religiös-sittliche Ideal der vollendeten Theokratie prinzipiell verwirklicht sehen konnte, wenn auch die dadurch gesicherte himmlische Vollendung nur mit um so glühenderer Hoffnung umfaßt wurde. Vollends bei Paulus erscheint das religiös-sittliche Ideal als solches in dem Kindschaftsbewußtsein und dem Geistesbesitz der Gläubigen bereits wesentlich verwirklicht, wie im Hebräerbrief in der Heiligung und Vollendung der Genossen des neuen Bundes durch das Blut des Bundesopfers. Aber in dem Maße, in welchem bei beiden die himmlische Vollendung, bald als die Herrlichkeit der Auferstandenen im ewigen Gottesreich, bald als die Sabbathruhe, in der sich die alttestamentliche Bundesverheißung erfüllt, noch unmittelbar nahe gedacht wird, erscheint das durch die Erfüllung jenes Ideals gesegnete Leben doch immer wieder überwiegend als eine Vorbereitung auf dies letzte Hoffnungsziel. Selbst eine so thatkräftige Natur wie Paulus wird doch

nur sehr allmählig dazu getrieben, eine sittliche Neugestaltung der bestehenden Lebensordnungen und eine festere Ausgestaltung des Gemeindelebens nach den neuen religiösen Gesichtspunkten ins Auge zu fassen. Erst als auch die letzte Entscheidung über die Schicksale des jüdischen Volkes sich ohne das Eingreifen des wiederkehrenden Christus vollzogen hatte, ward zwar die Hoffnung auf diese Wiederkehr, die nun nur noch die himmlische Endvollendung bringen konnte, nicht aufgegeben; aber es war damit der Impuls gegeben, schon in dem gegenwärtigen Heile den Vollbesitz dessen zu suchen und zu finden, was, wenn auch in anderer und höherer Form, jene Heilszukunft einst verwirklichen sollte. In dem Schauen Gottes in seinem ewigen gottgleichen, in Jesu Christo Fleisch gewordenen Worte, in der durch das Sein und Bleiben in Christo vermittelten mystischen Gottesgemeinschaft, welche durch den Geist und seine Wirkungen nur erhalten und gesteigert wird, in der Gotteskindschaft, welche durch die nothwendige Wirkung der vollen Gottesoffenbarung in Christo immer mehr zur sittlichen Wesensähnlichkeit mit Gott sich ausgestaltet, hat Johannes am Ende des apostolischen Zeitalters das ewige Leben gefunden schon im Diesseits.

Auf diesem Evangelium von Christo ruht der Glaube der christlichen Kirche; was dieselbe als ihre Lehre hinstellt, darf nichts Anderes sein wollen, als die einheitliche Zusammenfassung dieses Evangeliums oder die Aufweisung seiner nothwendigen Voraussetzungen und der aus ihm sich ergebenden Folgerungen. Wie verschieden nun auch schon im Neuen Testamente nach dem Grade der Ausbildung, wie nach der Art seiner Auffassung und Ausprägung dieses Evangelium erscheint, darin sind doch alle seine Formen eins, daß es sich in ihm nicht um eine von Jesu überlieferte Lehre handelt, auch nicht zunächst um ein von ihm gegebenes Gebot; denn wo gelegentlich von einem solchen geredet wird, da ist immer vorausgesetzt, daß Jesus nur den dem Menschen ins Herz geschriebenen oder im Alten Testamente offenbarten Willen Gottes vollkommen erfüllen gelehrt hat. Ueberall handelt es sich in diesem Evangelium von Christo darum, wie der Mensch zum Heile gelangt, zu einem ihn voll befriedigenden Verhältniß zu Gott, zu der thatsächlichen Erfüllung seines Willens, zu der Gewißheit einer diesseitigen und jenseitigen Seligkeit d. h. zur Verwirklichung des religiös-sittlichen Ideals im vollen Umfange. Immer ist es der Inhalt der frohen Botschaft, welche die Apostel verkündigen, daß durch die Sendung Christi,

durch sein Leiden und seinen Tod, durch seine himmlische Erhöhung und die durch ihn vermittelte Geistessendung diese Verwirklichung begonnen habe und daß ihre Vollendung durch die Gewißheit seiner bevorstehenden Wiederkehr sicher gestellt sei. Es ist im Grunde nicht einmal eine Lehre von Christo, die sie verkündigen; denn eine solche würde die Fragen nach dem innergöttlichen Verhältniß des Vaters und des Sohnes, nach der richtigen Vorstellungsweise von dem Uebergange des Sohnes aus einem ewig-göttlichen Sein in ein menschlich-zeitliches, nach der Stellung des Sohnes zum Vater im vollendeten Gottesreiche, welche die kirchliche Lehrentwicklung mit Recht soviel beschäftigt haben, doch irgendwie näher erörtert haben. Es sind vielmehr geschichtliche Thatsachen, welche die Apostel bezeugen; nur daß es nicht Thatsachen sind, die sich auf wissenschaftlichem Wege ermitteln und sicherstellen lassen, sondern Thatsachen, die im Glauben ergriffen sein wollen und die sich der religiösen Erfahrung bewähren müssen, deren Mittelpunkt aber allerdings die nur im Glauben zu erfassende einzigartige Hoheit der Person Christi und die bleibende religiöse Bedeutung seines Werkes bildet. Ihre Botschaft tritt mit dem Anspruch auf, eine Gottesbotschaft zu sein, die gläubig angenommen sein will; sie sind sich bewußt, vom göttlichen Geiste erleuchtet und getrieben zu sein, wenn sie diese Botschaft verkündigen, und in jenem Geiste die Gewähr für die Unverbrüchlichkeit derselben zu besitzen. Es giebt darum auch im letzten Grunde keinen anderen Beweis für die Berechtigung dieses Anspruches, als die eigene Erfahrung von der Wahrheit ihrer Verkündigung, die auf Grund derselben gewonnene Erneuerung und Kräftigung des religiös-sittlichen Lebens, sowie den Frieden der Seele und die Gewißheit der zukünftigen Seligkeit, welche sie wirkt.

Vielen neueren Darstellungen des Lebens Jesu liegt die Ansicht zu Grunde, man müsse, um das Wesen des Christenthums richtig zu erfassen, von der apostolischen Lehre von Christo zurückgehen zu der Lehre Christi selbst. Aus einer geschichtlichen Erforschung des Lebens Jesu gelte es neue Gesichtspunkte zu gewinnen für das, was Jesus gewesen sei und gewollt habe, um darnach auszuscheiden, was sich etwa erst in der apostolischen Lehre unter zeitgeschichtlichen Einflüssen von Vorstellungen über die Person und das Werk Christi gebildet habe. Gerade einer wahrhaft historisch-kritischen Betrachtung muß die völlige Aussichtslosigkeit dieses

Unternehmens sofort einleuchten. Was wir von Ueberlieferungen aus dem Leben Jesu über seine Worte und Thaten besitzen, geht doch alles irgendwie auf das Zeugniß der Apostel zurück, die ihn während seines irdischen Lebens am ständigsten begleitet hatten. Haben sich in diesem Kreise von vorn herein irrige Vorstellungen über die Person und das Werk Christi gebildet, so ist es ganz undenkbar, daß dieselben nicht in umfassender Weise ihre Darstellungen von dem, was sie gesehen und gehört hatten, beeinflußt haben sollten. Wo vollends zwischen unsere schriftliche Ueberlieferung und ihre Erinnerungen das Mittelglied der mündlichen Ueberlieferung tritt, da können dieselben nur nach den aus der apostolischen Predigt überkommenen Vorstellungen umgebildet sein. Es fehlt uns aber für die Ausscheidung jener Einflüsse und dieser Umbildungen jeder feste Maßstab; und somit ist es nicht zu verwundern, wenn jener Ausscheidungsprozeß nach durchaus subjectiven Gesichtspunkten und nach philosophischen Voraussetzungen vorgenommen wird, welche der geschichtlichen Forschung ganz fremdartig sind. Vor Allem aber ist dabei Eines übersehen. Der gesammten apostolischen Verkündigung liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß das Werk Christi durchaus nicht in seinem irdischen Leben zum Abschluß gekommen ist, daß dieses vielmehr nur die Vorbedingung und der Beginn eines Werkes gewesen, das mit ganz neuen Mitteln und mit umfassenderem Erfolge von dem erhöhten Christus fortgesetzt und erst in der Zukunft vollendet wird. Ebenso tritt in ihr von vorn herein die Voraussetzung auf, daß Christus durch seine himmlische Erhöhung ein ganz Anderer geworden ist, als er in seinem irdischen Leben war; und je mehr die Erkenntniß heranreift von dem ewigen göttlichen Wesen Christi, um so selbstverständlicher wird es, daß das irdisch-menschliche Leben dieser Person ein Stand der Selbstentäußerung und Erniedrigung gewesen sei, in den Christus nur behufs Ausrichtung seines Werkes eingegangen, aus dem er erst nach seiner Erhöhung wieder in die volle göttliche Herrlichkeit zurückkehrte. Daraus folgt von selbst, daß gerade das, worin die apostolische Verkündigung die einzigartige Bedeutung seiner Person und seines Werkes findet, in seinem irdisch-menschlichen Leben vielfach noch nicht zur vollen Darstellung gekommen sein kann; und nur so erklärt sich ja auch, daß dieselbe so überaus wenig auf dies irdische Leben Jesu mit seinen Details zurückweist. Wo sich also in den Ueberlieferungen aus dem Leben Jesu noch nicht zeigt, was die Apostel über seine Person und

sein Werk aussagen, da kann dies sehr wohl daran liegen, daß es nach den Bedingungen seines irdischen Lebens und nach der in ihm gegebenen Entwicklungsstufe seines Werkes noch nicht zur Darstellung kommen konnte. Immer verlieren wir auch aus diesem Grunde jeden Maßstab, um auf Grund dieser Ueberlieferungen an der apostolischen Verkündigung Kritik zu üben.

Gerade die grundlegenden Punkte in dem Evangelium von Christo können aus den rein geschichtlichen Thatsachen des Lebens Jesu sowenig bestritten wie erwiesen werden. Der Mittelpunkt der apostolischen Verkündigung bleibt doch immer, daß die sühnende Bedeutung seines Todes die Grundvoraussetzung für das neue Verhältniß des Gläubigen zu Gott bildet, daß die bleibende Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus, die sich durch die Mittheilung seines Geistes vermittelt, die Gläubigen zu einem neuen religiös-sittlichen Leben befähigt, daß seine Auferweckung von den Todten das Unterpfand unserer Auferstehung ist und seine bevorstehende Wiederkunft die Bürgschaft der himmlischen Heilsvollendung. Gerade diese Aussagen aber sind und bleiben ganz unabhängig von der geschichtlichen Frage, ob und wie weit Jesus dies schon ausgesprochen oder geweissagt hat, da die Thatsache, daß es sich hier um Ereignisse der Zukunft handelt, welche den Gefährten des irdischen Lebens Jesu noch ganz fern lagen, der eingehenderen Belehrung über die Bedeutung derselben mannigfache Beschränkungen auferlegte. Haben wir nicht anderweitigen Grund, die apostolische Botschaft darüber gläubig anzunehmen, so läßt sich dieser Glaube auf dem Wege geschichtlicher Beweisführung nicht erzwingen, da die Möglichkeit, daß die bezüglichen apostolischen Vorstellungen in die Reden Jesu früher oder später eingetragen seien, auf diesem Wege nie ausgeschlossen werden kann. Ja, nicht einmal die Annahme, daß die Aussagen Jesu selbst über diese Dinge durch volksthümliche oder zeitgenössische Vorstellungen bedingt gewesen seien, kann durch eine rein geschichtliche Betrachtung, unabhängig von dem durch die apostolische Predigt erzeugten Glauben, mit Erfolg abgewehrt werden.

Wenn die apostolische Verkündigung die bleibende religiöse Bedeutung Christi auf die göttliche Herrlichkeit des Erhöhten und im tiefsten Grunde auf sein uranfänglich göttliches Wesen zurückführt, so kann auch die Glaubwürdigkeit dieser Aussagen nicht davon abhängen, ob und wie weit Jesus unter den Bedingungen seines menschlichen Lebens und seiner irdischen Wirksamkeit

im Stande war oder es für förderlich und der erst allmählig heranreifenden Verständnißfähigkeit seiner Jünger gegenüber für angänglich hielt, sich darüber auszusprechen. In dem Maße aber, in welchem sich derartige Aussagen mit unmißverständlicher Deutlichkeit und dogmatischer Bestimmtheit in unserer Ueberlieferung fänden, würde für die rein geschichtliche Betrachtung nur immer unausweichlicher die Frage sich aufdrängen, ob derartige Aussprüche wirklich der ältesten Ueberlieferung angehören oder von den lehrhaften Gesichtspunkten einer späteren Zeit aus eingetragen sind. Unzweifelhaft steht ja die Thatsache fest, daß in der apostolischen Gemeinde gerade die volle Erkenntniß von der göttlichen Hoheit Christi erst allmählig herangereift und jedenfalls von Paulus, der kein Ohrenzeuge der Reden Jesu war, zuerst ausgebildet ist. Die apologetische Begehrlichkeit, welche den Glauben nicht besser sichern zu können wähnt, als durch eine möglichst stattliche Reihe directester Selbstaussagen Jesu, in welche sie dazu oft genug erst das zu Beweisende ganz naiv hineinträgt, hat hier nur zu geschäftig der Kritik den Weg bereitet. Dasselbe gilt natürlich von den Wundern, die an Jesu oder durch ihn geschehen sind; denn keines derselben beweist, was die gangbare Apologetik aus ihnen für das göttliche Wesen Christi so siegesgewiß folgert und was die Kritik ihr oft so wunderbar leichtgläubig nachspricht. Freilich zieht diese daraus nur den sehr naheliegenden und wenigstens vom Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung, der jener Wunderbeweis dienen will, unüberwindlichen Schluß, daß, was mit solcher Nothwendigkeit als die Voraussetzung einer irgendwie entstandenen Vorstellung von der Person Christi erschien, sehr leicht als geschehen vorausgesetzt werden konnte und so erst in die Vorstellung von dem Gange der Geschichte Jesu aufgenommen wurde. Aber nirgends wird in der apostolischen Verkündigung die Behauptung des göttlichen Wesens Christi auf seine Wunder begründet, weder auf seine wunderbare Geburt, die in ihr nie erwähnt ist, noch auf seine Wunderthaten, die nur als Beweis für seine göttliche Sendung und Geistesausrüstung geltend gemacht werden, noch auf seine Auferstehung, die ausschließlich als Beweis seiner Messianität und der Heilsbedeutung seines Todes als eines Momentes in seiner messianischen Berufserfüllung erscheint.

Insbesondere muß hier noch ein Punkt ins Auge gefaßt werden. Der Fortschritt in der Entwickelung der apostolischen Verkündigung zeigt,

wie die spezielle Bedeutung, welche das Auftreten Jesu für das jüdische Volk und seine Geschicke hatte und welche nothwendig irgendwie auch die Auffassung seiner Wirksamkeit bedingte, in ihr erst allmählig hinter die allgemeine und darum bleibende Bedeutung derselben zurücktrat. Wieder ist die letztere zunächst durch Paulus, der kein Augenzeuge des irdischen Lebens Jesu war, in das hellste Licht gestellt und von den ursprünglichen Jüngern Jesu erst in dem Maße erfaßt worden, in welchem die geschichtliche Entwickelung selbst die als solche ungläubig bleibende Nation von den Segnungen der Erscheinung Jesu ausschloß. Hieraus ergiebt sich für die geschichtliche Betrachtung mit Nothwendigkeit, daß die irdische Wirksamkeit Jesu vielfach einen Charakter getragen haben muß, welcher seine bleibende religionsgeschichtliche Bedeutung noch nicht zum vollen und klaren Ausdruck bringen konnte, weil sie in ihrer Form durch die geschichtlichen Bedingungen seines Auftretens immer irgendwie mitbestimmt war. Dann aber thut sich hier ein neues Gebiet auf, auf welchem vollends die allgemeine Bedeutung seines Lebens aus der geschichtlichen Gestalt desselben weder bestritten noch erwiesen werden kann. An sich genommen kann ebenso gut eine noch beschränkte und durch volksthümliche oder zeitgenössische Vorurtheile bedingte Auffassung der Bedeutung und Wirksamkeit Jesu das Bild seines Lebens in der Ueberlieferung getrübt haben, wie die spätere Ueberlieferung, welche bereits ausschließlich auf jene bleibende und allgemeingültige Bedeutung seiner Erscheinung gerichtet war, die charakteristischen geschichtlichen Züge seiner Wirksamkeit ausgelöscht haben kann. Ist doch bis auf den heutigen Tag die Darstellung des Lebens Jesu immer mehr oder weniger von entgegengesetzten dogmatischen Voraussetzungen beherrscht geblieben und jedenfalls hinter den auf seine bleibende Bedeutung abzielenden Gesichtspunkten die Erfassung der geschichtlichen Gestalt und Entwickelung seiner Wirksamkeit oft stark zurückgetreten.

Um einer unbefangenen und wirklich vorurtheilslosen Betrachtung der Geschichte Jesu Bahn zu machen, wird es nicht darauf ankommen, von der persönlichen Glaubensstellung zu abstrahiren, was ebenso unmöglich, wie unnöthig ist. Wohl aber wird es darauf ankommen zu erkennen, daß die richtige Stellung zu der religiösen Bedeutung Christi doch zuletzt nur aus der apostolischen Verkündigung gewonnen werden kann. Der Versuch der Kritik, die geschichtliche Erforschung des Lebens Jesu gegen den durch die apostolische Verkündigung erzeugten Glauben ins Feld zu führen, ist

ebenso unberechtigt und unausführbar, wie der der Apologetik, aus ihr erst Stützen für jenen Glauben zu gewinnen, der fester und tiefer begründet sein muß, wenn er nicht vor jedem, auch jedem berechtigten Streiche der historischen Kritik erzittern will. Der christliche Glaube würde genau derselbe bleiben und an seiner tiefsten Begründung nichts einbüßen, wenn es Gott gefallen hätte, uns nur die apostolische Verkündigung, wie sie in den Briefen des Neuen Testaments vorliegt, übrig zu lassen und mit den Evangelien uns aller Urkunden zu berauben, aus denen wir uns ein detaillirtes Bild des irdischen Lebens Jesu entwerfen können. Wer freilich auf Grund der apostolischen Verkündigung zum Glauben an Christi Person und Werk, wie beides sich in ihr darstellt, gelangt ist, der wird von vorn herein nicht annehmen können, daß das Bild, welches die Apostel von seinem geschichtlichen Leben in sich trugen und welches ein Paulus sich von demselben bildete, ein durchaus irriges, von subjectiven Voraussetzungen getrübtes gewesen sein kann, oder daß die Evangelien, die uns als die einzigen Urkunden desselben nun einmal erhalten sind, sei es durch die Schuld jener ältesten Ueberlieferung, sei es in Folge ihrer Entfernung von derselben, nur ein gefälschtes Bild uns erhalten haben. Aber wenn es sich um eine wissenschaftliche Ermittelung und Darstellung des Lebens Jesu handelt, so wird man selbstverständlich nicht von dieser Voraussetzung ausgehen können, sondern dieselbe an einer Untersuchung über Ursprung und Beschaffenheit unserer Quellen bewähren müssen. Die letzte dieser Quellen ist und bleibt aber immer die mündliche apostolische Ueberlieferung.

Wenn die Verkündigung der Apostel, welche den Glauben erwecken wollte, oder die apostolischen Briefe, welche die Förderung und Reinigung des religiös-sittlichen Lebens der Gemeinden bezwecken, auf die Details des Lebens Jesu fast garnicht eingehen, so folgt daraus durchaus nicht, was man einst wunderlicher Weise daraus geschlossen hat, daß die, welche Augenzeugen des Lebens Jesu gewesen waren, nicht Trieb und Anlaß hatten, zu zeugen von dem, was sie in seiner Gemeinschaft gesehen und gehört hatten. In den Sonderversammlungen der Messiasgläubigen, die ihnen neben der Theilnahme am Tempel- und Synagogencult doch wohl von vorn herein Bedürfniß waren, wird und muß man ja immer wieder zurückgekehrt sein zu den Erinnerungen aus dem Leben Jesu, in dessen

Namen man sich zu einer Sondergemeinschaft in der großen Volksgemeinde verbunden hatte. Hier waren es zunächst natürlich die Aussprüche Jesu, die man sich wieder ins Gedächtniß zurückrief, wie eben das Bedürfniß der Belehrung und Ermahnung, der Stärkung und Tröstung es mit sich brachte. In Jerusalem, wo noch lange Jahre hindurch die Mehrzahl derer zusammen lebte und wirkte, welche den engsten Kreis der ständigen Genossen Jesu gebildet hatten, konnte man selbst versuchen, ausführlichere Erörterungen über diese oder jene wichtige Frage, Reden, die Jesus bei diesem oder jenem Anlaß gehalten, sich zurückzurufen, indem die Erinnerungen des Einen die der Anderen ergänzten und rectificirten. Hie und da war es auch ein Gespräch mit Gegnern oder Freunden, ein Erlebniß oder eine Heilungsgeschichte, was den Anlaß zu einem wichtigen Ausspruch Jesu gegeben hatte und was nun mitgetheilt wurde, um auf diesen Ausspruch zu führen. Einzelne besonders denkwürdige Ereignisse des Lebens Jesu, vor allem Beispiele seiner Wunderthätigkeit, gaben auch durch sich selbst Anlaß zum Wiedererzählen. Immer aber waren es nicht die geschichtlichen Details, die Zeit- und Ortsverhältnisse, die Verhältnisse der Personen, die außer Jesu bei diesem oder jenem Ereignisse eine Rolle gespielt hatten, was das Interesse auf sich zog und den Gegenstand der Mittheilung bildete; immer werden es die Worte oder Thaten Jesu gewesen sein, um welche sich dieselbe gruppirte, zu denen alles Uebrige nur einen skizzenhaften Rahmen bildete. Diese Mittheilungen dienten ja nicht der Befriedigung der Neugierde oder einem geschichtlichen Forschertriebe, sondern der Stärkung und Belebung des Glaubens, der Erbauung im umfassendsten Sinne. Eben darum beschränkten dieselben sich auch auf das öffentliche Leben Jesu, dessen Zeugen die Jünger gewesen waren, in welchem Jesus seine Bedeutung für das Volk gewonnen hatte. Nachforschungen nach seiner Kindheits- oder Jugendgeschichte oder gar Versuche, den inneren Zusammenhang seiner Geschichte oder den Entwicklungsgang seiner Wirksamkeit sich zu vergegenwärtigen, waren schlechthin ausgeschlossen.

So groß die Zahl derer im Volke war, welche einzelne Thaten Jesu gesehen, einzelne Worte und Reden von ihm gehört, einzelne besonders denkwürdige Ereignisse eines Lebens miterlebt hatten, dessen bedeutsamster Theil im vollen Lichte der Oeffentlichkeit sich abspielte, der Punkt, wo die Erinnerungen an dasselbe am sorgsamsten gepflegt wurden, blieb doch für lange Zeit der geschlossene Kreis der Urgemeinde in Jerusalem. Hier

waren die Hauptzeugen dieses Lebens bei einander, hier konnten ihre Erinnerungen und Mittheilungen sich ergänzen und ausgleichen, hier bildete sich bald ein Kreis von Reden und Erzählungen, zu welchen die Erinnerung mit besonderer Vorliebe immer wieder zurückkehrte. Hier wurde die Sprache gesprochen, in der Jesus selbst geredet hatte; und die Armuth der aramäischen Mundart, die keine große Variation des Ausdrucks zuließ, trug dazu bei, daß sich bald ein fester Erzählungstypus bildete, welcher, je öfter man zu denselben Gegenständen zurückkehrte, desto mehr sich auch in Einzelheiten fixirte. Die Pointen der Aussprüche Jesu, die Hauptwendungen in der Darstellung der Ereignisse, bei welchen sie gethan oder welche neben ihnen die Erinnerung beschäftigten, erhielten immer mehr eine stehende Form, von welcher man bei ihrer Wiederholung immer weniger abwich. Diese Form prägte sich auch dem Gedächtniß der Zuhörer ein, die nicht selbst Augen- und Ohrenzeugen gewesen waren, und wurde von ihnen hinausgetragen in weitere Kreise, in denen die Apostel nicht selbst gegenwärtig waren. Diese Mittheilungen konnten, soweit es sich noch um Palästina selbst handelte, hier und da durch die Erinnerungen einzelner Augen- und Ohrenzeugen bereichert werden, aber jener apostolische Erzählungstypus bildete doch immer den Grundstock, an den sich alles Weitere anschloß, nach dem sich in Form und Inhalt diese Zusätze normirten.

Der Gedanke an schriftliche Aufzeichnungen blieb lange Zeit völlig ausgeschlossen. Wem hätten sie auch dienen sollen? Eine Zukunft, für die man diese kostbaren Erinnerungen durch Aufzeichnung hätte bewahren wollen, gab es nicht; denn man erwartete ja die Ankunft des Herrn und damit den Eintritt der ersehnten Heilsvollendung in nächster Nähe. Diejenigen, welche den Samen des Evangeliums in die Diaspora hinaustrugen, waren theils selbst vielfach Augen- und Ohrenzeugen gewesen, theils brachten sie die lebendige Ueberlieferung der ersten Zeugen in frischer Erinnerung mit. Für die Begründung des Glaubens an Christum, für die Pflege des neuen religiös-sittlichen Lebens genügte die apostolische Verkündigung, wie wir sie kennen gelernt, das Evangelium von Christo, das mit den Details des irdisch-geschichtlichen Lebens Jesu wenig gemein hatte. In den Gemeinden Messiasgläubiger, die sich unter den Heiden bildeten, fehlten für diese Details, die auf einem so völlig eigenartigen geschichtlichen Boden spielten, oft selbst die ersten Bedingungen des Verständnisses,

welches ihnen erst zu vermitteln weder Trieb noch Anlaß vorhanden war. Auch nachdem durch besondere Verhältnisse ein evangelisches Schriftthum entstanden war und sich rasch ziemlich reich ausgebildet hatte, blieb die mündliche Ueberlieferung daneben in völlig gleichem Werth und Ansehen. Wo die apostolischen Väter in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts auf Worte Jesu sich beziehen, ist es keineswegs überall der Wortlaut unserer schriftlichen Evangelien, den sie anführen. Es war ja auch immer nur ein Theil dieser viel reicheren mündlichen Ueberlieferung, welcher schriftlich fixirt war. Noch ein Papias von Hierapolis sagt, daß er aus den Büchern nicht soviel Nutzen gewinnen zu können meine, als aus der lebendigen mündlichen Ueberlieferung. Erst zur Zeit Justins des Märtyrers um die Mitte des zweiten Jahrhunderts hören wir, daß die Evangelien im sonntäglichen Gottesdienste gelesen wurden.*) Offenbar war es erst nach dem Aussterben der Generation, welche noch selbst die Augen- und Ohrenzeugen hatte erzählen hören, wo das Bedürfniß eintrat, die mündliche Ueberlieferung, die sich allmählig verlor und je länger desto unsicherer wurde, durch die schriftliche zu ersetzen.

Schon aus den Schriften Justins, der seinerseits sich noch nicht ausschließlich an die schriftlichen Evangelien, am wenigsten an ihren Wortlaut bindet, sehen wir, daß es doch im Wesentlichen bereits unsere vier Evangelien waren, welche als Urkunden der Geschichte Jesu gebraucht wurden. Von seinem Schüler Tatian ist es erst in neuester Zeit wieder über allen Zweifel sicher gestellt, daß derselbe bereits eine Harmonie unserer vier kanonischen Evangelien, offenbar zum kirchlichen Gebrauche, verfaßt hat**); und gegen das Ende des Jahrhunderts blickt Irenaeus bereits auf die Vierzahl der in der Kirche geltenden Evangelien als eine längst feststehende Thatsache zurück, in welcher er eine Ordnung göttlicher Vorsehung nachzuweisen sucht.***) Auch wir sind ausschließlich an diese Quellen für das Leben Jesu gewiesen. Was gelegentlich davon in anderen neutestamentlichen Schriften berührt wird, muß ja an seinem Orte erwähnt und

*) Vgl. das Citat aus Papias Einleitung zu seiner „Erklärung der Herrenworte“ bei Euseb. Kirchengesch. 3, 39 und Justins erste Apologie Kap. 67.

**) Vgl. A. Harnack, Tatians Diatessaron in Briegers Zeitschrift für Kirchengesch. IV, 4. S. 471 ff.

***) Vgl. Iren. adv. haereses III, 11, 8. 9.

berücksichtigt werden, ist aber aus den oben dargelegten Gründen so wenig und so fragmentarisches, daß sie als selbständige Quellen nicht in Betracht kommen. Die Nachricht des Tacitus über Christus haben wir gehört, die vielumstrittene Stelle des jüdischen Schriftstellers Josephus böte, selbst wenn ihre Echtheit sicherer wäre, als sie ist, durchaus nichts Wesentliches für uns; die letzten Reste der mündlichen Ueberlieferung, die sich hie und da bei den ältesten Kirchenvätern erhalten haben, sind ebenso unsicher als unerheblich, und die sogenannten apokryphischen Evangelien werden wir am gehörigen Ort nach ihrer völligen Werthlosigkeit zu würdigen haben. Eine Untersuchung über den Ursprung und die Bedeutung unserer vier Evangelien für die Geschichte Jesu muß also jeder Darstellung derselben vorangehen.

Eine solche Untersuchung wäre freilich sehr überflüssig, wenn es von vorn herein feststände, daß unsere vier Evangelien, eben weil sie Bestandtheile des neutestamentlichen Kanon bilden, auf schlechthin übernatürliche Weise entstanden und durch diese Art ihrer Entstehung in ihrer absoluten Irrthumslosigkeit und buchstäblichen Glaubwürdigkeit gesichert sind. Es hat eine Zeit in unserer evangelischen Kirche gegeben, wo man die Unerschütterlichkeit des Schriftprinzips, auf welches dieselbe sich gründet, nicht anders sicher stellen zu können glaubte, als durch die Annahme eines solchen göttlichen Wunderacts, durch welchen den heiligen Schriftstellern nicht nur der Antrieb zum Schreiben, sondern auch alles zu Schreibende nach Form und Inhalt unmittelbar von Gott gegeben ward, wobei es ganz dahingestellt blieb, ob das Mitgetheilte ihnen anderweitig bekannt war oder auf anderen Wegen von ihnen erfahren werden konnte. Dann bleibt es sich freilich völlig gleich, ob diese Schriften von Augenzeugen oder Nichtaugenzeugen herrühren, ob ihre Verfasser den erzählten Ereignissen nahe oder ferne standen, ob sie einen geschichtlichen oder Lehrzweck hatten. Von dieser Anschauung aus kann ja überhaupt eine Darstellung des Lebens Jesu nur darin bestehen, die, freilich sehr auffallender Weise, in vier verschiedenen Büchern uns mitgetheilten schlechthin vollkommenen Darstellungen aus dem Leben Jesu derart in eine zusammenzufügen, daß kein Wort aus den vom heiligen Geiste selbst dictirten Evangelien verloren geht. Eine solche Evangelienharmonie ist noch im Reformationszeitalter von Andreas Osiander mit der äußersten Consequenz durchzuführen versucht worden, indem er überall da, wo unsere Evangelien in ihren Berichten über Er-

eignisse oder Worte Jesu auch nur in dem geringfügigsten Detail oder in der Reihenfolge abwichen, voraussetzte, daß es sich nicht um dieselben, sondern um verschiedene Ereignisse und Worte Jesu handle. Allein gerade dieser Versuch einer consequenten Durchführung jener Ansicht von der Entstehung der Evangelien brachte die unerträgliche Künstlichkeit und Unnatur der Hülfsannahmen, welche dieselbe erforderte, zur klarsten Anschauung. Selbst dem Würtemberger Prälaten Bengel erschien doch das Wunder, das Jesus an der Schwieger Petri that, größer, wenn ihm eine dauerhafte Gesundheit folgte, als wenn sie noch ein oder zwei Recidive gehabt haben mußte, damit man aus der einen Wunderheilung zwei oder drei machen könne.

Aber auch bei der entschlossensten Rücksichtslosigkeit gegen diese seine Consequenzen mußte jener Versuch dennoch zuletzt scheitern. Es blieben nicht nur immer viele Abweichungen zurück, welche sich auf diesem Wege doch nicht erklären ließen, sondern es stellte sich bald heraus, daß jedes unserer Evangelien nach Inhalt und Form seine Eigenart an sich trage, welche unbegreiflich blieb, wenn die menschlichen Verfasser als unselbständige Organe des heiligen Geistes bei der Abfassung dieser Schriften gehandelt hatten. Es war doch nur eine kümmerliche Ausflucht, daß der heilige Geist sich den Eigenthümlichkeiten jener Verfasser oder den Bedürfnissen der Leser accomodirt habe, da eine solche Accomodation dem einzigen Zwecke jenes göttlichen Wunderacts, die Worte Jesu und die Ereignisse seines Lebens in einer schlechthin sicheren und allgemein verständlichen Weise zu überliefern, augenscheinlich nur hinderlich gewesen wäre. Allein der Thatbestand der Evangelien selbst legte gegen diese Vorstellung von vorn herein Protest ein. Johannes beruft sich nicht auf den Antrieb des heiligen Geistes, der ihn zum Schreiben nöthigte, sondern er nennt den Zweck, zu welchem er geschrieben habe (Joh. 20, 31); er beruft sich nicht auf Mittheilungen des heiligen Geistes, sondern auf das, was er selbst geschaut hat (Joh. 1, 14), und auf die Wahrhaftigkeit seines Zeugnisses (Joh. 19, 35, vgl. 21, 24). Noch bestimmter redet Lucas von seinen schriftstellerischen Motiven, er setzt seine Schrift ausdrücklich in die Kategorie anderer, die aus schriftstellerischer Initiative hervorgegangen waren, er weist auf die Quellen hin, aus denen er geschöpft habe (Luc. 1, 1—4). Aber auch ohne ihre ausdrückliche Aussage zeigt die Beschaffenheit dieser Schriften, daß es sich hier nicht um originale Productionen handelt, deren jede aus selbst-

ständiger Initiative des heiligen Geistes hervorgegangen sein kann. Es finden sich wörtliche Uebereinstimmungen, die nur aus der Abhängigkeit eines Evangeliums von dem anderen oder aus ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von mündlicher oder schriftlicher Ueberlieferung herrühren können, und denen gegenüber gerade die Abweichungen vielfach so klar schriftstellerische Motive verrathen, daß wir hier in die Bedingungen menschlicher Schriftstellerei aufs deutlichste hineinschauen.

Nicht dogmatische Vorurtheile waren es, an denen jene ältere Vorstellung von der Entstehung der Schrift, zunächst hinsichtlich der Evangelien, unrettbar scheiterte, sondern die in unseren Evangelien unleugbar vorliegenden und sich jeder unbefangenen Betrachtung immer wieder aufdrängenden Thatsachen. Heutzutage ist kaum jemand mehr, der dies zu bestreiten versuchte. Aber man beruhigt sich meist mit dem Zugeständniß, daß es in den Details der evangelischen Geschichte zwar Abweichungen, selbst Irrungen gebe, daß dieselben aber nur ganz unerhebliche Punkte beträfen und somit doch, wie man sich auch die Vereinbarkeit derselben mit dem schlechthin übernatürlichen Ursprung jener Schriften vermittele, jedenfalls ihrer durchgängig gleichen Glaubwürdigkeit und Unfehlbarkeit keinen Abbruch thäten. Eine künstliche Harmonistik und advokatorische Apologetik müht sich immer wieder damit, jene Abweichungen doch im Wesentlichen als bloßen Schein darzustellen und jedes Bedenken, das sich gegen diese oder jene Darstellung in den Evangelien erhebt, als leere Zweifelsucht oder als Product des Unglaubens zu brandmarken. Durch diese Künste ist die Glaubwürdigkeit der Evangelien nicht weniger vor dem Urtheil vieler Unbefangenen verdächtig gemacht und die Thätigkeit der Apologetik in Verruf gebracht worden, als durch die Angriffe der Kritik. Es handelt sich garnicht darum, wie viele jener Abweichungen in der Wiedergabe der Worte Jesu oder der Details der Ereignisse sich zur Noth noch so oder so ausgleichen lassen, sondern darum, daß diese Thatsachen, so mühselig man sie auch zu verkleinern suche, unweigerlich die ältere Vorstellung von dem Ursprunge der Evangelien aufheben, weil mit einer directen göttlichen Eingebung nach Inhalt und Form auch die geringste derselben im Widerspruch steht, und daß selbst nach der vermeintlichen Lösung dieser Art von Schwierigkeiten immer noch, wie gezeigt, Erscheinungen genug vorliegen, welche jene Vorstellung schlechthin ausschließen. Um so dringender wird die Frage, was denn eigentlich uns berechtigen soll, von dem Ursprung

unserer Evangelien eine solche Vorstellung zu hegen. Alle Deductionen, durch welche man wunderlich genug mittelst eines Circelbeweises jenen göttlichen Wunderact, den man sehr mit Unrecht ausschließlich mit dem Namen der Inspiration bezeichnet, aus neutestamentlichen Stellen hat erweisen wollen, die ohnehin garnicht auf Schriften, sondern auf die mündliche Verkündigung der Apostel gehen, würden doch im besten Falle immer nur auf apostolische Schriften passen. Von unseren Evangelien haben aber zwei nie den Anspruch gemacht, von Aposteln herzurühren; und auch die apostolische Herkunft der beiden anderen ist uns doch zunächst nur durch die kirchliche Ueberlieferung verbürgt. Wir wissen zwar, daß seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts die Kirche immer ausschließlicher unsere vier Evangelien gebraucht hat; aber wir kennen die Motive ihrer Auswahl schlechterdings nicht, wir wissen nur soviel unbedingt gewiß, daß dieselben nicht darum kanonisirt wurden, weil man sie durch jenes Inspirationswunder entstanden wußte, durch welches die protestantische Theologie des 16. Jahrh. ihre Glaubwürdigkeit sicherstellen zu müssen glaubte. Wollten wir also selbst unseren Glauben an die Evangelien unbedingt von der Entscheidung der Kirche des zweiten Jahrhunderts abhängig machen, so hätten wir damit noch nicht die geringste Gewähr für ihre Entstehung auf jene schlechthin übernatürliche Weise.

Eine geschichtliche Untersuchung des Lebens Jesu muß also von dieser Vorstellung über die Entstehung der Evangelien völlig abstrahiren. Sie muß dieselben als menschliche Schriftwerke betrachten, deren Ursprung sie auf geschichtlichem Wege erforscht, deren Bedeutung für die Darstellung des Lebens Jesu sie nach den Ergebnissen über die Bedingungen und Ziele ihrer Composition festzustellen sucht. Es giebt nur dies Entweder-Oder; alle Versuche, zwischen der altprotestantischen Auffassung der Evangelien und dieser zu vermitteln, müssen an dem prinzipiellen Gegensatz beider scheitern. Wenn sich nicht nur die gläubige Schriftbetrachtung überhaupt, sondern auch die theologische Wissenschaft in weitverbreiteten Richtungen immer noch gegen diese Erkenntniß sträubt, so liegt dem die Besorgniß zum Grunde, als ob damit die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, ja wohl der Glaube an Christum selbst gefährdet werde. Aber unser Glaube an Christum beruht auf der apostolischen Heilsbotschaft und ist völlig unabhängig von der Frage, wie viel oder wenig von der irdischen Geschichte Jesu wir aus den überlieferten Urkunden seines Lebens mit

geschichtlicher Sicherheit ermitteln können. Freilich gehört doch nur der einfachste Vorsehungsglaube dazu, um dessen gewiß zu sein, daß, wenn uns einmal geschichtliche Urkunden über das Leben Jesu erhalten sind, dieselben nicht nach den Bedingungen ihrer Entstehung durchaus unglaubwürdig sein und in uns ein falsches Bild von dem Leben Jesu erzeugen können. Welche Bedingungen es aber gewesen sind, durch welche nach Gottes Rathschluß uns die wesentliche Glaubwürdigkeit des in ihnen vorliegenden Bildes Jesu sichergestellt ist, das läßt sich nicht durch einen dogmatischen Machtspruch decretiren, dessen Aussagen dem vorliegenden Thatbestand notorisch widersprechen, sondern nur durch eine geschichtliche Untersuchung feststellen. Bürgt schon, vorbehaltlich der näheren Untersuchung, die Thatsache, daß um die Mitte des zweiten Jahrhunderts diese Schriften als die glaubwürdigsten Denkmäler der apostolischen Zeit betrachtet wurden, dafür, daß sie in dieser Zeit entstanden sind, so nehmen sie für uns von vorn herein an dem normativen Charakter dieser Epoche des Christenthums Theil. Wie die apostolische Botschaft mit dem Anspruche auftritt, unter dem Antriebe und der Erleuchtung des heiligen Geistes verkündigt zu sein, und, falls sie gläubig angenommen wird, nur unter Anerkennung dieses Anspruchs angenommen werden kann, so können auch die Darstellungen aus dem Leben Jesu, welche in dieser Zeit entstanden sind, mögen sie nun von Aposteln oder Apostelschülern herrühren, nur unter der Leitung des Geistes geschrieben sein, welcher überall die Gläubigen des in Christo erschienenen Heiles gewiß macht und dasselbe recht verstehen lehrt. Jede im Wesentlichen unrichtige Auffassung des irdischen Lebens Jesu würde aber mit einer wahren Erkenntniß des in Christo gegebenen Heiles unverträglich sein; und in diesem Sinne bürgt uns die Inspiration der evangelischen Schriftsteller für die wesentliche Glaubwürdigkeit ihrer Darstellung des Lebens Jesu, für das Ausgeschlossensein aller das Wesen des christlichen Glaubens berührenden Trübungen von derselben, ohne daß wir dazu jenes besonderen Wunderacts bedürfen. Aber für die geschichtliche Genauigkeit und Sicherheit dieser Darstellung im Einzelnen kann und will diese Erleuchtung und Leitung des Geistes nicht bürgen, weil von der geschichtlichen Erkenntniß des irdischen Lebens Jesu das Heil und der Glaube an das in Christo erschienene Heil schlechterdings nicht abhängt. Das Urtheil über den Charakter der einzelnen Evangelien nach dieser Richtung hin und über den Werth, den

sie darum für die Erforschung des Lebens Jesu haben, kann nur aus der geschichtlichen Untersuchung ihres Ursprungs und ihrer Composition geschöpft werden.

---

2. Die Entdeckung der ältesten Quelle.

In der älteren Zeit hatte man sich nur damit abgemüht, die Abweichungen der Evangelien von einander zu erklären oder auszugleichen und so eine volle Harmonie derselben herzustellen; ihre Uebereinstimmungen schienen ja nur natürlich zu sein, da sie im Grunde doch von demselben Verfasser herstammten, dem Einen heiligen Geiste, der sie eingegeben. Je mehr man aber begann, die Evangelien auf ihren menschlichen Ursprung anzusehen, um so mehr mußte es auffallen, daß die drei ersten, die daher die synoptischen genannt werden, in der Auswahl des Stoffes, in seiner Anordnung, ja auch in der Darstellung bis in die kleinsten Einzelheiten des Ausdrucks hinein vielfach eine Uebereinstimmung zeigen, welche nur aus den Bedingungen ihrer Entstehung erklärt werden kann. Zwar war schon aus der patristischen Zeit die Vorstellung hergebracht, daß in der Reihenfolge, in welcher unsere Evangelien nach der Ueberlieferung entstanden und in den Kanon aufgenommen waren, eines das andere benutzt habe. Insbesondere hatte schon Augustin zu bemerken geglaubt, daß Marcus dem Matthaeus Schritt für Schritt folge und ihn eigentlich nur abkürze (Vgl. de cons. evang. 1, 4); und diese Ansicht blieb noch bis gegen die Mitte des 18. Jahrh. die herrschende. Aber so nahe es lag, auf diese Weise die Uebereinstimmungen der Evangelien zu erklären, so große Schwierigkeiten boten dann freilich ihre Abweichungen. Gerade wenn man die Maßstäbe menschlicher Schriftstellerei anzulegen begann, blieb es doch ganz unbegreiflich, wie die später Schreibenden an der Schrift eines Apostels, des Augenzeugen Matthäus, dessen Namen das erste und nach der Ueberlieferung älteste Evangelium führte, soviel zu ändern, aus ihr soviel kostbares Material wegzulassen sich bewogen fanden. Schien doch Lucas in seinem Vorwort sogar mit einer gewissen Kritik auf seine Vorgänger zurückzublicken, mindestens ihr Werk, direct oder indirect, für ungenügend zu erklären (Luc. 1, 3). Wenn sich hiernach vielmehr die Hypothese empfahl, daß Lucas das älteste der synoptischen

Evangelien sei, welches erst von Marcus und insbesondere von dem Augenzeugen Matthäus in mancher Beziehung rectificirt oder doch genauer bestimmt sei, so widersprach die alte Ueberlieferung über die Reihenfolge der Evangelien, die auch in manchen naheliegenden sachlichen Gründen ihre Bestätigung fand, dieser Annahme zu kategorisch, als daß dieselbe je sich weitere Verbreitung verschaffen konnte. Andrerseits schien, wenn man einmal, von der Ueberlieferung absehend, auf das Verhältniß unserer Evangelien reflectirte, die Annahme sehr naheliegend, daß das kürzeste derselben den Ausgangspunkt gebildet habe und von seinen Nachfolgern nur durch immer neue Zugaben bereichert sei. Diese durch Storr begründete Hypothese aber ließ es doch wieder als sehr auffallend erscheinen, daß der Augenzeuge Matthäus sich vielfach so unselbständig an die Schrift eines Nichtaugenzeugen angeschlossen haben sollte; und ihr konnte sich immer scheinbar mit gleichem Rechte die Erwägung gegenüberstellen, daß das kürzeste Evangelium, an sich genommen, ebenso gut ein Auszug aus den beiden größeren und inhaltreicheren sein könne, wie ihre gemeinsame Wurzel. So wandte sich schon das 18. Jahrhundert, unbefriedigt von diesen verschiedenen Combinationen, die immer neue Modificationen zuließen und doch über die gleichen Schwierigkeiten nicht hinauskamen, dem Versuche zu, die Uebereinstimmung unserer Synoptiker nicht aus der Benutzung des Einen durch den Anderen, sondern aus ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von einer älteren Quelle zu erklären.

Lessing war es, der zuerst den Gedanken aussprach, daß diese gemeinsame Wurzel der synoptischen Evangelien in dem sogenannten Hebräerevangelium zu suchen sei, einer Evangelienschrift, welche wir unter den von der Kirche sich absondernden judenchristlichen Parteien des 2. Jahrh. im Gebrauche finden. Der Zeit des aufkommenden Rationalismus, welcher seine Kritik mit Vorliebe an der kirchlichen Ueberlieferung übte, empfahl sich ganz besonders der Gedanke, daß eine bisher für häretisch gehaltene Schrift die ältere, unsere kanonischen Evangelien die jüngeren, von ihr abhängigen seien. Aber die von diesem Hebräerevangelium uns erhaltenen dürftigen Reste zeigten doch bei näherer wissenschaftlicher Untersuchung einen zu offenbar secundären Charakter im Vergleich mit unseren Evangelien. Daher gab man auch diese Hypothese bald wieder auf und versuchte, aus ihnen selbst ein hebräisches Urevangelium zu construiren, welches die den drei ersten Evangelien gemeinsamen Stücke enthielt.

Durch Aufstellung einer ganzen Genealogie von Erweiterungen desselben nebst den dazu gehörigen Uebersetzungen gewann man dann eine Fülle von evangelischen Urkunden, aus deren verschiedener Combination ebenso die Uebereinstimmungen von je zwei unserer Evangelien, wie das Sondereigenthum eines jeden erklärt werden konnten. Das war die berühmte Eichhorn'sche Urevangeliumshypothese, die im Anfange dieses Jahrhunderts auftrat, das größte Aufsehen erregte, aber schon nach einem Decennium, in welchem man verschiedene Correcturen und Vereinfachungen derselben versuchte, sich ausgelebt hatte. Die Annahme einer Reihe von Quellen, von denen sich nirgends in der uns zugänglichen Ueberlieferung eine Spur erhalten hat, auch da nicht, wo man eine solche nothwendig erwarten mußte; die dem Geiste des Urchristenthums widersprechende sklavische Abhängigkeit der Evangelisten von jenem Leitfaden, dessen Werth ohnehin durch seine verschiedenen Bearbeitungen und Erweiterungen wieder aufgehoben wurde, wie die mit den Sprachverhältnissen der Zeit unvereinbare Benutzung von Hülfsübersetzungen durch die Uebersetzer zeigten dieselbe als geschichtlich unhaltbar; und die charakteristische Eigenart jedes unserer drei Evangelien sträubte sich immer wieder gegen die Annahme ihrer rein mechanischen Compilation aus jenen hypothetischen Vorarbeiten.

So trat im Jahre 1818 der Kirchenhistoriker Gieseler mit der schärfsten Opposition gegen diese Hypothese auf und substituirte ihr, an einen Gedanken Herders anknüpfend, die Ansicht, daß die Grundlage unserer schriftlichen Evangelien der mündliche Erzählungstypus bilde, wie derselbe sich zuerst zu Jerusalem im Kreise der Urapostel aramäisch ausgebildet habe. Allein um mit diesem an sich unzweifelhaft richtigen Gedanken (Vgl. S. 17) die thatsächlich vorhandene Uebereinstimmung unserer griechischen Evangelien zu erklären, mußte derselbe zu der Vorstellung von einem vollständigen mündlichen Urevangelium und von seiner Uebertragung ins Griechische ausgesponnen werden, welche jeder natürlichen Auffassung von den Grenzen, innerhalb welcher die mündliche Ueberlieferung sich materiell und formell verfestigt, widersprach und zuletzt an Künstlichkeit und Unnatur der Eichhorn'schen Hypothese wenig nachgab. Trotzdem ist das Wahrheitsmoment in seiner Auffassung seither in der Evangelienkritik vielfach gewürdigt und zur Erklärung des synoptischen Problems verwerthet worden. Aber nur noch eine Apologetik, welche die schriftstellerische Abhängigkeit der Evangelien von einander oder von älteren Quellen abzu-

wehren beflissen ist, um nicht bei ihrer Constatirung die echt menschliche Entstehungsweise unserer Evangelien und die absichtlichen Abweichungen eines vom anderen zugestehen zu müssen, flüchtet sich gern in diesen Nebel der mündlichen Ueberlieferung, um mit ihm ein Problem, das sie nicht lösen kann und will, wenigstens zuzudecken. Für die wissenschaftliche Betrachtung unterliegt es keinem Zweifel, daß die Gleichheit der Folge in langen Erzählungsreihen, welche keineswegs durch die geschichtliche Zeitfolge bedingt ist, daß zahlreiche wörtliche Uebereinstimmungen nicht nur in den Pointen der Worte Jesu und der Geschichten, sondern auch in den unerheblichsten Nebenzügen, ja gerade in Uebergangs- und Verbindungsformeln nie aus der mündlichen Ueberlieferung erklärt werden können. Dazu zeigen die auf dem Grunde dieser Uebereinstimmungen hervortretenden Abweichungen vielfach durchaus nicht den Charakter zufälliger Variationen, wie sie die mündliche Ueberlieferung erzeugt, sondern den stehenden Typus absichtsvoller schriftstellerischer Modificationen. Selbst das Maß, in welchem der älteste mündliche Erzählungstypus thatsächlich auf unsere schriftlichen Evangelien eingewirkt hat, konnte erst erreicht werden, nachdem derselbe sich irgendwie schriftlich fixirt hatte. Gerade die Freiheit aber, mit welcher die mündliche Ueberlieferung, wie sie immer noch neben den Anfängen des evangelischen Schriftthums herging, auf Grund des gegebenen festen Kerns die Details der Darstellung sichtlich immer neu variirte, hat erst den evangelischen Schriftstellern die freie Bewegung gegeben, mit welcher sie auch ihre schriftlichen Vorlagen immer wieder neu umgestalteten. So forderte die Traditionshypothese, welche die schriftlichen Evangelien auf ihre Wurzel in der mündlichen Ueberlieferung zurückführt, nicht nur durch sich selbst eine Ergänzung durch die Urevangeliumshypothese, sondern sie ermöglichte auch die Combination mit irgend einer Form der Benutzungshypothese, sofern manche Schwierigkeiten, welche dieselbe in allen Formen bisher gezeigt hatte, erst durch diese Combination gehoben wurden.

Der Anstoß dazu, diesen einzig richtigen Weg einzuschlagen, sollte von einer ganz neuen Seite herkommen. Im Jahre 1820 hatte Bretschneider in seinen Probabilien die Echtheit des Johannesevangeliums, das bisher allgemein als unantastbar betrachtet war, angezweifelt. Freilich hatte dieser Angriff zunächst nur den Erfolg, daß die Theologie in all ihren Rich-

tungen sich zur energischen Abwehr desselben aufgefordert fühlte und daß der Urheber desselben zuletzt selbst gestand, die Echtheit des Johannesevangeliums sei durch die neueren Untersuchungen nur noch mehr gesichert worden. Aber da er vor Allem die Differenzen des vierten Evangeliums von den älteren betont hatte und da die Vertheidigung nun darauf ausgehen mußte, die Darstellung des Johannes in den abweichenden Punkten als die unbedingt richtige zu erweisen, so war im Laufe des Streites recht augenfällig klar geworden, daß in den synoptischen Evangelien nicht Alles genau und richtig dargestellt sei, daß sich hier bereits Trübungen der ursprünglichen Erinnerungen zeigten, wie sie nur im fortlaufenden Prozeß der mündlichen Ueberlieferung sich einschleichen können. Dann aber konnte unmöglich eines der drei synoptischen Evangelien direct von einem Apostel herrühren, auch nicht das erste, das man bisher nach alter Ueberlieferung ganz unbefangen als eine Schrift des Apostel Matthäus betrachtet hatte, zumal gerade in ihm die Differenzpunkte mit Johannes vielfach besonders scharf hervortreten. Das Resultat dieser Untersuchungen faßte mit großer Schärfe und Klarheit Sieffert zusammen in seiner Schrift über das erste kanonische Evangelium (1832). Aber er wies zugleich ebenso einleuchtend darauf hin, daß die directe Zurückführung dieses Evangeliums auf den Apostel auch gar nicht der Ueberlieferung entspreche, da diese nur von einer aramäischen Schrift des Matthäus rede. Der ältere Protestantismus hatte, in dogmatischen Vorurtheilen befangen, mit den seltsamsten Gründen diese Angabe der Kirchenväter als einen alten Irrthum zu erweisen gesucht; in der Zeit des Rationalismus hatte dieselbe sich zwar allmählig eine gerechtere Würdigung zu erzwingen begonnen, war aber durch ihre Verflechtung in die oft wunderlichen Hypothesen, die hier ihr Spiel trieben, eher verdächtig gemacht als empfohlen worden. Sieffert wies nach, daß wir überhaupt kein Recht mehr haben, von einer Schrift des Apostel Matthäus zu reden, wenn wir nicht die mit ihrer Bezeugung im ganzen kirchlichen Alterthum Hand in Hand gehende Aussage zugleich acceptiren wollen, daß Matthäus aramäisch geschrieben habe. Dann aber war klar, daß unser griechisches Matthäusevangelium keinesfalls unmittelbar jene älteste Apostelschrift sein könne. Freilich mußte der Versuch Siefferts, rein aus inneren Gründen zu entscheiden, welche Stücke in ihm der ursprünglichen Apostelschrift angehörten, nothwendig mißlingen. Allein in demselben Jahre, in welchem seine Schrift erschien, hatte Schleiermacher

das älteste Zeugniß, auf welches unsere ganze Ueberlieferung über die Schrift des Matthäus zurückgeht, eine Aeußerung des Papias von Hierapolis*), einer näheren Untersuchung unterzogen und nachgewiesen, daß die Aussage desselben, wonach der Apostel Matthäus eine Zusammenstellung der Herrenworte gegeben habe, auch inhaltlich auf unser erstes Evangelium durchaus nicht passe. Zwar ging Schleiermacher darin zu weit, daß nach dieser Aussage in ihr ausschließlich Aussprüche und Reden des Herrn enthalten gewesen sein müßten, da ja viele derselben garnicht mitgetheilt werden konnten ohne irgend eine erläuternde geschichtliche Zugabe. Aber daß ein Evangelium, welches mit einer ausführlichen Kindheitsgeschichte beginnt, mit einer fortlaufenden Leidens- und Auferstehungsgeschichte schließt und in seiner geschichtlichen Darstellung, wie in seinen pragmatischen Reflexionen offenbar einen lehrhaften Zweck verfolgt, nicht als eine Sammlung der Herrenworte charakterisirt werden konnte, das vermochte doch nur das entschlossenste Vorurtheil zu leugnen. Damit war aber wenigstens in formeller Beziehung ein Fingerzeig gegeben für die Unterscheidung unseres ersten Evangeliums von der ältesten Apostelschrift.

Ließ sich aber noch ein bestimmteres Bild derselben gewinnen, ließ sich wohl gar diese unschätzbare Quelle noch ganz oder theilweise aus unseren Evangelien herstellen? Den Weg dazu hat Weiße in seiner Evangelischen Geschichte gezeigt (1838), ihm verdanken wir die Entdeckung dieser ältesten Quelle. Zweierlei ist durch seine scharfsinnige Untersuchung des schriftstellerischen Verhältnisses unserer Evangelien über allen Zweifel sicher gestellt, die Abhängigkeit des ersten vom zweiten und die Unabhängigkeit des dritten vom ersten Evangelium. Erstere Thatsache konnte freilich nicht anerkannt werden, solange man an der directen Abfassung des ersten Evangeliums durch den Apostel Matthäus festhielt; war aber einmal erkannt, daß dasselbe nur eine Bearbeitung der alten Apostelschrift sein könne, so hatte man nun einen sicheren Maßstab gewonnen, um die secundären Zuthaten zu derselben auszuscheiden. Alle Partieen, in welchen sich der Text des ersten Evangeliums als abhängig von Marcus erwies, konnten nur vom Evangelisten und nicht aus der von ihm bear-

*) Vgl. Eusebius, Kirchengesch. 3, 39 und dazu Schleiermacher in den Theol. Studien und Kritiken. 1832, 4.

beiteten Apostelschrift herrühren. Nicht weniger wichtig war die Feststellung der zweiten Thatsache. Da eine Abhängigkeit des ersten Evangeliums vom dritten nach der gesammten Ueberlieferung über die Reihenfolge der Evangelien und nach dem klaren Augenschein ordentlicher Weise nicht in Betracht kommen konnte, und da nunmehr erwiesen war, daß auch der dritte Evangelist unseren Matthäus nicht gekannt hatte, so konnten beide von einander nichts entlehnt haben. Fand sich nun doch, daß beide außer dem, was sie in gleicher Weise aus dem zweiten Evangelium entlehnt hatten und was darum übereinstimmte, noch große Partieen, und namentlich Redestücke, oft bis auf die geringsten Details des Wortlautes, miteinander gemein haben, so konnten dieselben nur aus einer ihnen gemeinsamen Quelle entlehnt sein. War es aber durch die ganze Ueberlieferung constatirt, daß unser erstes Evangelium wesentlich die Schrift des Apostel Matthäus in sich enthalten mußte, so konnte dieselbe nur diese dem ersten und dritten Evangelium gemeinsame Quelle sein; und schon die Thatsache, daß es hauptsächlich Redestücke waren, welche sich als aus dieser Quelle entnommen erwiesen, bestätigte augenfällig dies Resultat, da jene Apostelschrift ja hauptsächlich eine Sammlung von Reden Jesu sein sollte.

Leider hat die Evangelienkritik nicht sofort ruhig auf den von Weiße in mustergiltiger Weise gelegten Grundlagen weiter gebaut. In den vierziger und funfziger Jahren wurde dieselbe absorbirt durch den Streit mit der Tübinger Schule, welche, den gewiesenen Weg einer rein literarischen Quellenkritik verlassend, die Evangelien nur vom Gesichtspunkt ihrer eigenthümlichen Geschichtsconstruction aus betrachtete und das Verständniß derselben durch die ihnen aufgedrungene Auffassung als dogmatische Tendenzschriften mehr hinderte als förderte. Alle aber, die, wie Ewald, Reuß und Meyer, gegen diese Auffassungsweise Front machten, mußten immer wieder irgendwie an Weiße anknüpfen; und in den sechziger Jahren begann endlich wieder eine erfolgreiche Fortführung des Baues auf den von ihm gelegten Grundlagen. Eines solchen bedurfte es freilich noch in zwiefacher Beziehung. Es hatte ja allerdings den Schein größerer Einfachheit für sich, wenn man unser zweites Evangelium und jene älteste Quelle, welche dem ersten und dritten Evangelium außer ihm zu Grunde lag, als zwei völlig selbständige Schriften betrachtete. Von dieser Ansicht war auch noch Weiße ausgegangen. Allein nicht ohne Grund war der

Annahme, daß das zweite Evangelium eine Quelle des canonischen Matthäus sei, immer wieder die Beobachtung entgegengehalten, daß in vielen Partieen, namentlich wo es sich um Aussprüche und Reden Jesu handelt, sein Text dem unseres ersten Evangeliums gegenüber ein secundärer sei, und selbst in einzelnen Erzählungsstücken konnte dieser Augenschein doch nur in sehr künstlicher Weise und auch so nicht völlig abgewehrt werden. Die einfachste Erklärung hiefür war bereits seit dem Beginn der sechziger Jahre gegeben und ist später bis in alle Einzelheiten der Textvergleichung durchgeführt worden. Hatte schon der zweite Evangelist die älteste Apostelschrift gekannt und benutzt, aber in freierer Weise bearbeitet, so mußte überall da, wo der erste Evangelist den Text derselben treuer erhalten hatte, seine Darstellung als die ursprünglichere erscheinen, die des zweiten Evangeliums als die secundäre. Freilich wurde dadurch die kritische Operation in vielen Partieen eine verwickeltere, sofern der erste Evangelist nicht selten auch durch die freiere Bearbeitung der ältesten Quelle im zweiten Evangelium sich hatte beeinflussen lassen. Allein lagen hiernach in all unseren drei synoptischen Evangelien verschiedenartige Bearbeitungen jener ältesten Quelle vor, so mußte der ursprüngliche Text derselben sich vielfach auch um so sicherer herstellen lassen.

Gegen diese Ansicht aber, welche allein im Stande war, den alten Streit über das Verhältniß des ersten und zweiten Evangeliums, in welchem jede Seite in entgegengesetzten Indicien eine gewisse Berechtigung hatte, zu schlichten, sträubten sich die Vertheidiger einer unbedingten Originalität des zweiten Evangeliums. Auch sie wußten aber die ihrer Auffassung entgegenstehenden Schwierigkeiten nicht anders zu lösen, als durch die Annahme, daß unser zweites Evangelium nur die relativ ursprünglichste Bearbeitung einer Grundschrift sei, welche unseren drei synoptischen Evangelien zu Grunde liege und im ersten und dritten zuweilen noch ursprünglicher erhalten sei. Diese zuerst von Holtzmann in seinen synoptischen Evangelien von 1863 aufgestellte Urmarcushypothese mußte trotz des großen Beifalls, den sie bei Wittichen, Schenkel und vielen Anderen fand, doch sofort von Weizsäcker und noch neuerdings von Beyschlag wesentlich umgeformt werden. Nachdem aber wiederholt nachgewiesen war, wie sie in allen Formen nur immer weniger zu den vorliegenden Thatsachen passe und in neue unlösbare Schwierigkeiten verwickele, ist sie wenigstens von ihrem Urheber selber neuerdings in aller Form aufgegeben worden.

Das Sträuben gegen die einfachste Lösung der hier vorliegenden Schwierigkeiten hatte aber noch einen anderen Grund, als die vorausgesetzte Originalität des zweiten Evangeliums. Jene Erscheinung, daß der Text desselben zuweilen ein secundärer im Vergleich mit unserem Matthäustext ist, zeigt sich keineswegs bloß in Redestücken, sondern auch in erzählenden Abschnitten; und wenn noch Holtzmann diese Thatsache so viel als möglich abzustreiten suchte, so hat schon Weizsäcker sie ihm gegenüber in weitem Umfange zugestehen müssen. Anzunehmen aber, daß auch in diesen Abschnitten der erste Evangelist die Darstellung der älteren Quelle treuer erhalten habe, hinderte das Vorurtheil, daß nach der Aussage des Papias jene Quelle ausschließlich Worte des Herrn enthalten habe. So mußte denn auch hier überall jener hypothetische Urmarcus aushelfen, der hie und da im ersten und dritten Evangelium treuer erhalten sein sollte, als in seiner uns im zweiten Evangelium vorliegenden Bearbeitung. Allein dies führt unmittelbar auf den zweiten Punkt, an welchem über den Standpunkt Weiße's, der auch dies Vorurtheil noch theilte, hinausgegangen werden mußte. Denn gerade der von ihm gewiesene Weg zur Entdeckung jener ältesten Quelle nöthigte dazu, mit dem Vorurtheil zu brechen, als ob dieselbe ausschließlich Herrenworte enthalten habe. Schon auf diesem Wege ergab sich, daß auch Stücke, wie die Täuferworte, die drei Versuchungen in der Wüste, die Heilung des Hauptmannssohns und wenigstens eine Dämonenaustreibung in derselben gestanden haben, da sie dem ersten und dritten Evangelium ausschließlich gemein sind. Dürfen aber einmal Erzählungsstücke von dieser Quelle prinzipiell nicht ausgeschlossen werden, so kann auch aus der Vergleichung des ersten mit dem Texte des zweiten Evangeliums festgestellt werden, welche der in diesem freier und reicher gegebenen Erzählungen dieselbe bereits in einfacherer Gestalt enthalten hat.

Es galt aber nicht nur den Umfang dieser Quelle genauer zu bestimmen, sondern auch die Form, welche die in ihr nachweisbaren Stücke ursprünglich hatten, genauer festzustellen. Früher war man dabei von der Voraussetzung ausgegangen, daß diese Form im ersten Evangelium am treusten erhalten sei, und hatte darum von einer „Redesammlung" gesprochen, die wesentlich aus den großen Reden des Matthäusevangeliums bestanden habe. Dagegen wies Holtzmann mit vollem Rechte darauf hin, daß unmöglich der dritte Evangelist diese großen Reden gleichsam muth-

willig in Trümmer geschlagen haben könne, daß er vielmehr die ursprüngliche Form, in welcher viele Spruchreihen noch gesondert überliefert waren, am reinsten erhalten haben müsse und daß, da dieser Evangelist, wie seine sehr durchsichtige Composition zeigt, die älteste Quelle in fortlaufenden Abschnitten benutzt hat, selbst noch ihre Reihenfolge vielfach aus ihm herzustellen sei. Wenn Holtzmann nun aber die Gestalt dieser „Spruchsammlung" wesentlich aus dem dritten Evangelium construiren wollte, so war das nicht weniger einseitig, als wenn man früher dabei ganz von den großen Redecompositionen des ersten Evangelisten ausging. Nur eine bis ins Einzelste gehende kritische Textvergleichung und ein immer tieferes Eindringen in die verschiedene Art, wie der erste und dritte Evangelist nach den Bedingungen und Zwecken ihrer Composition die älteste Quelle benutzt haben, konnte hier zum Ziele führen.*)

Wir müssen also darauf verzichten, die Schrift des Apostel Matthäus noch selber zu besitzen, da dieselbe bei der Achtlosigkeit des kirchlichen Alterthums, welches sich noch des reichen Besitzes der mündlichen Ueberlieferung erfreute, gegen die ältesten urkundlichen Aufzeichnungen frühe verloren gegangen ist, nachdem sie in unser erstes Evangelium im Wesentlichen übergegangen war und in ihm eine erheblich bereicherte Gestalt erhalten hatte. Das Werthvollste an ihr, die Wiedergabe der Aussprüche Jesu in der Sprache, in welcher er selbst geredet hatte, ging ohnehin bald verloren, weil für die griechisch redenden Christen frühe eine griechische Uebersetzung Bedürfniß wurde, die allein weitere Verbreitung fand. Eine

*) Nachdem ich meinen Versuch einer Verbesserung und Fortbildung der von Weiße begründeten Anschauung über die Quellen des ersten und dritten Evangeliums in den Theologischen Studien und Kritiken von 1861 und in den Jahrbüchern für deutsche Theologie von 1864 u. 65 vorgelegt und mich mit den abweichenden Auffassungen auseinander gesetzt hatte, habe ich in meinen Schriften über das Marcus- und das Matthäusevangelium (1872 u. 76) meine Auffassung durch die Detailerklärung und Textvergleichung derselben bis ins Einzelste durchgeführt und begründet. Für das im Folgenden gegebene Bild der ältesten Quelle und die Verwerthung derselben in der Darstellung des Lebens Jesu verweise ich ein für alle Male auf diese Schriften. Es ist hier kein Wort darüber gesagt und dort kein Gebrauch davon gemacht, wofür sich nicht in jenen Schriften die eingehende Begründung fände.

solche ist es, die als gemeinsame Quelle unseren griechisch geschriebenen Evangelien zu Grunde liegt. Aus ihr lassen sich noch umfangreiche Stücke auf Grund ihrer in diesen drei Evangelien nach verschiedenen Gesichtspunkten vollzogenen Benutzung und Bearbeitung mit großer Sicherheit wiederherstellen. Die aus denselben gewonnene Erkenntniß ihres Sprachcharakters, der nicht nur in seiner gesammten Eigenthümlichkeit, sondern auch in vielen Einzelheiten noch deutlich die aramäische Grundlage zeigt, bildet dann wieder einen wichtigen Anhaltpunkt, um die aus dieser Quelle herrührenden Stücke mit großer Sicherheit zu erkennen. Daher läßt sich auch der Umfang derselben, wenn auch über den Ursprung eines oder des anderen Stückes aus ihr Zweifel bleiben mögen, im Wesentlichen mit hoher Wahrscheinlichkeit feststellen und selbst von ihrer Anlage und Composition in vielen Partieen ein so klares Bild gewinnen, daß, auch wo dies im Einzelnen nicht mehr möglich ist, dadurch einer fruchtbaren Verwerthung dieser ältesten Quelle doch kein Abbruch geschieht. Wir haben in ihr das schriftliche Urevangelium gefunden, nach dem die ältere Hypothesenkritik vergeblich umhertastete, dessen methodische Ermittelung ebenso den festen Ausgangspunkt bildet für die Lösung des synoptischen Problems, wie die sichere Grundlage und Norm für die Feststellung der wichtigsten Thaten und Reden Jesu. Freilich bleibt es dabei, daß dies älteste Evangelium keine vollständige Lebensgeschichte Jesu, überhaupt keine fortlaufende Geschichtserzählung war, sondern daß, wie das entscheidende Zeugniß des Papias sagt, seine Hauptabsicht eine Zusammenstellung der Herrenworte blieb; und schon daraus erhellt, daß es im Wesentlichen nur die schriftliche Fixirung jenes mündlichen Erzählungstypus gewesen sein kann, wie derselbe sich zu Jerusalem im Kreise der Urapostel gebildet hatte. Darum konnten in ihm außer einer Fülle kleinerer und größerer Spruchreihen, in denen sich Jesus über diesen und jenen Gegenstand ausgesprochen, auch eine Anzahl größerer Reden, die derselbe bei bestimmter Gelegenheit gehalten hatte, in großer Vollständigkeit und Genauigkeit aufbewahrt sein. Was in ihm von einzelnen Heilungsgeschichten oder von sonstigen hervorragenden Ereignissen aus dem Leben Jesu erhalten war, bildete meist nur den skizzenhaften Rahmen für einzelne besonders wichtige Aussprüche Jesu. Die ganze abgeschliffene Form in der Darstellung der Reden Jesu wie der Erzählungen aus seinem Leben weist noch auf den Ursprung dieser Quelle aus jenem mündlichen Erzählungstypus hin. Ferner brachte es jener Ursprung

derselben mit sich, daß die Schrift sich ganz auf die öffentliche Wirksamkeit Jesu beschränkte und daß die ganze Leidensgeschichte ausgeschlossen blieb. Denn diese hätte nur in der Form einer fortlaufenden Erzählung gegeben werden können; und da dieselbe sich in Jerusalem vor Aller Augen abgespielt hatte, so war in dem dortigen Kreise durchaus kein Bedürfniß ihrer Wiedererzählung. Ueberhaupt aber ergab der lokale Ursprung der in dieser Schrift niedergelegten ältesten Ueberlieferung von selbst, daß in ihr so gut wie ausschließlich galiläische Ereignisse und Reden mitgetheilt waren.

So gewiß aber die Hauptabsicht dieser Schrift schon wegen ihrer Abzweckung auf die Herrenworte eine wesentlich lehrhafte war und so gewiß durch ihren Ursprung aus der mündlichen Ueberlieferung jede Tendenz auf einen pragmatischen Geschichtszusammenhang ausgeschlossen blieb, so mußte doch eben der erste Versuch einer schriftlichen Aufzeichnung nothwendig das Streben herbeiführen, dieser an sich gestaltlosen Ueberlieferungsmasse eine gewisse Organisation zu geben. Es ist sicher eine irrige Vorstellung, als ob diese Schrift eine völlig formlose Materialiensammlung gewesen sei. Gerade weil jener Versuch von einem Augen- und Ohrenzeugen unternommen wurde, waren ihm die Anhaltpunkte für eine solche Organisation von vorn herein gegeben. Denn so wenig man von jedem einzelnen Worte Jesu oder jedem kleineren Redestücke noch wissen konnte, wann und wo es gesprochen war, und so wenig eine Schrift, die gar kein eigentliches geschichtliches Gerüst hatte, auch nur die nothwendigen Anhaltpunkte bot, um alles Einzelne chronologisch einzureihen, so konnte doch über die Zeitstellung gewisser größerer Reden dem Ohrenzeugen kein Zweifel sein. Daß die Bergrede, die Rede bei der Täuferbotschaft, die Parabelrede, selbst noch die Aussendungsrede der relativ früheren Zeit angehörten, daß die eingehenden Jüngerbelehrungen, die schärferen Streitreden wider die Gegner und die Warnungsreden an das Volk, besonders die Reden Jesu von seiner Wiederkunft, der späteren Zeit angehörten, das stand doch so fest, daß damit von selbst eine gewisse Gruppirung sich ergab. Vor Allem aber mußten einzelne wichtigere Vorfälle, wie der erste Ausflug auf das Ostufer, die Speisungs- oder die Verklärungsgeschichte, deren Zeitverhältniß unter einander und zu manchen der mitgetheilten Reden nicht wohl vergessen werden konnte, zur Orientirung dienen. So ergab sich von selbst die Anordnung, daß die Redestücke zu größeren Gruppen verbunden wurden,

welche zwischen ihnen eingeschobene Erzählungsstücke von einander abgrenzten; und es läßt sich noch die Uebergangsformel nachweisen, mit welcher von jenen zu diesen stereotyp übergeleitet wurde. Vielfach freilich konnten innerhalb jener Gruppen nur nach sachlichen Gesichtspunkten irgend wie verwandte Redestücke zusammengestellt werden; und dieses wird namentlich sehr deutlich an den eigentlich in die Leidensgeschichte gehörigen Redestücken, wie der Weissagung des Jüngerschicksals und den letzten Strafreden wider die Pharisäer und Gesetzeslehrer, die darum eine auffallend anachronistische Stellung in ihr hatten. Ebenso konnte manches von den Erzählungsstücken nur nach sachlichen Gesichtspunkten eingereiht werden, wie sich dies z. B. an der Verbindung der Aussätzigenheilung mit der Bergrede zeigt. Immerhin aber bieten gar manche Anordnungen und Verknüpfungen von Redestücken unter sich oder von Rede- mit Erzählungsstücken, bei denen ein solcher sachlicher Gesichtspunkt schlechthin unnachweislich ist, wichtige Fingerzeige für die ursprüngliche zeitliche Folge der Ereignisse. Erscheint somit diese älteste Quelle ihrem Hauptinhalt nach nicht ohne planmäßige Anordnung, so wird es derselben auch nicht an einer Einleitung und einem förmlichen Abschluß gefehlt haben. Als der passendste Gegenstand für jene ergaben sich von selbst die Täuferworte, sowie die Tauf- und Versuchungsgeschichte, diesen aber bildete höchst naturgemäß das letzte Erzählungsstück, das sich in der Quelle nachweisen läßt, die bethanische Salbungsgeschichte, deren Pointe ein auf seinen unmittelbar bevorstehenden Tod hinweisendes Wort Jesu bildete. Es entspricht ganz dem Charakter dieser vorzugsweise auf die Aussprüche Jesu gerichteten Quelle, daß auf den geschichtlichen Ausgang des Lebens Jesu nur durch dieses Wort hingedeutet war.

Endlich läßt sich auch die Zeit, in welcher der Apostel Matthäus schrieb, noch mit hoher Wahrscheinlichkeit feststellen. Wenn den Angaben der Kirchenväter über die Abfassungszeit des Matthäusevangeliums irgend welche richtige Erinnerungen zu Grunde liegen, so können dieselben nur auf jene ursprüngliche Apostelschrift zurückgehen, obwohl sie bei ihren Aussagen bereits irrthümlich an unser griechisches Evangelium denken. Daß ihnen aber solche zu Grunde liegen, wird schon dadurch überaus wahrscheinlich, daß ihre von einander völlig unabhängigen Angaben sachlich vollkommen zusammentreffen. Denn wenn Irenäus sagt, Matthäus habe geschrieben, als Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündigten

und die Kirche gründeten (adv. haer. III, 1, 1), so kann er dabei nur an die zweite Hälfte der sechziger Jahre denken, da, wenn beide Apostel in Rom je zusammen waren, dies nur in den letzten Jahren Nero's nach dem Brande Roms, also zwischen 65 und 68, der Fall gewesen sein kann. Wenn aber Eusebius sagt, daß Matthäus, als er Palästina verließ, den Hebräern als Ersatz seiner mündlichen Verkündigung sein Evangelium hinterlassen habe (Kirchengesch. 3, 24), so führt das auf dieselbe Zeit, da Matthäus, wie die anderen Apostel, das Land erst verlassen haben wird, als mit dem Ausbruch des Revolutionskrieges im Jahre 66 der Untergang des jüdischen Staates, den man als das Gottesgericht über den Unglauben gegen den wahren Messias betrachtete, bereits definitiv besiegelt war (Vgl. Eus. a. a. O. 3, 5). Diese Combination wird aber durch eine merkwürdige Andeutung in unserer Quelle auffallend bestätigt. An der Stelle der großen Wiederkunftsrede, wo Jesus seine Jünger ermahnt, Angesichts der von ihm verkündigten Vorzeichen der letzten Katastrophe das Land zu verlassen, fanden sich in ihr die Worte eingeschaltet: Wer dies lieset, merke darauf! (Matth. 24, 15). Diese Worte können nur geschrieben sein, als der Apostel die von Jesu geweissagten Vorzeichen sich erfüllen sah und durch dieselben seine Leser daran erinnern wollte, daß jetzt der von Jesu in Aussicht genommene Zeitpunkt zur Flucht gekommen sei. Wenn nun Eusebius von einer Offenbarung erzählt, durch welche die Häupter der jerusalemischen Gemeinde zu der Flucht nach Pella veranlaßt wurden (a. a. O. 3, 5), so kann dies nur der sagenhafte Nachklang der Thatsache sein, daß im Jahr 67 die Schrift des Apostel Matthäus erschien und durch jene in der zeitgeschichtlichen Situation unmißverständliche Einschaltung zur Flucht mahnte.

Hieraus erhellt also vollends die unschätzbare Bedeutung dieser ältesten Quelle. Etwa acht und dreißig Jahre nach dem Tode Jesu sind von einem Augen- und Ohrenzeugen seine wichtigsten Aussprüche und Reden, sowie eine große Zahl bedeutungsvoller Thatsachen aus seinem Leben aufgezeichnet worden.

---

3. Die Denkwürdigkeiten des Petrus.

Justin der Märtyrer, der unsere Evangelien als die Denkwürdigkeiten der Apostel bezeichnet, welche theils von diesen selbst, theils von ihren Schülern geschrieben seien, führt eine nur bei Marcus (3, 17) sich findende Notiz mit der ausdrücklichen Angabe ein, daß dieselbe sich in den Denkwürdigkeiten des Petrus finde (Vergl. dial. 106). Was er damit meint, erfahren wir aus der gesammten späteren Ueberlieferung seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, welche unser zweites Evangelium einem gewissen Marcus zuschreibt, der als Begleiter und Gehülfe des Petrus auf Grund seiner Mittheilungen geschrieben habe. Nun kennen wir aus dem Neuen Testament einen Johannes Marcus, einen nahen Verwandten des Cyprier Barnabas (Col. 4, 10), der diesen begleitete, als er mit Paulus die erste Missionsreise unternahm, aber sich bald von ihnen trennte und, als ihn Paulus deshalb später nicht mehr mitnehmen wollte, mit Barnabas nach Cypern ging (Apostelgesch. 12, 25. 13, 13. 15, 37—39). Nach Jahren finden wir ihn wieder bei dem gefangenen Paulus in Cäsarea, im Begriff nach Kleinasien zu reisen (Philem. 24. Col. 4, 10), und hören sogar, daß dieser ihn zu sich nach Rom entbietet (2. Tim. 4, 11). Aber immerhin bleibt neben diesen flüchtigen Berührungen mit Paulus Raum genug für jenes in der Ueberlieferung so nachdrücklich hervorgehobene Verhältniß zu Petrus, das doch auch im Neuen Testament seine Anknüpfungspunkte findet. Denn im ersten Briefe Petri (5, 13) heißt Marcus ein Sohn des Apostels, was offenbar im geistlichen Sinne davon zu verstehen ist, daß derselbe von ihm bekehrt war; und in der That hören wir aus der Apostelgeschichte, daß er der Sohn einer gewissen Maria war, mit deren Hause zu Jerusalem Petrus ganz besonders bekannt und vertraut gewesen sein muß (12, 12 ff.). Der Sohn dieses Hauses ist also zu Lebzeiten Jesu noch kein Jünger gewesen, hat aus eigener Augen- und Ohrenzeugenschaft nichts Wesentliches zu erzählen gehabt, sondern nur erzählen können, was er von seinem Lehrer Petrus gehört hatte.

Diese Ueberlieferung über den Ursprung unseres zweiten Evangeliums hat nun freilich Seitens der Kritik lange Zeit unter großer Ungunst zu leiden gehabt. Zwar die Behauptung, daß sie mit dem Sagenkreise, der später den römischen Aufenthalt des Petrus umspann, zusammenhänge,

war eine völlig haltlose, da sie thatsächlich erst bei Eusebius mit demselben in Verbindung gebracht wird. Selbst die Angabe, welche den Ursprung des Evangeliums nach Rom verlegt und nur die an sich wohlbegründete Thatsache von dem Aufenthalte des Petrus daselbst voraussetzt, findet sich noch keineswegs bei den ältesten Zeugen. Auch das Vorurtheil, daß nur das Bedürfniß, dem zweiten Evangelium eine apostolische Sanction zu geben, jene Ueberlieferung erzeugt habe, ist ein durchaus unmotivirtes, da ebenfalls vor Eusebius von einer solchen Sanction nirgends die Rede ist, dieselbe vielmehr durch die älteste Ueberlieferung, welche das Evangelium erst nach dem Tode des Petrus geschrieben sein läßt, ausdrücklich ausgeschlossen wird. Allerdings aber wäre jene Ueberlieferung aus inneren Gründen eine unhaltbare, wenn wirklich unser zweites Evangelium sich als ein bloßer Auszug aus dem ersten und dritten erwiese. Diese durch den Engländer Owen zuerst aufgestellte Hypothese erlangte in Deutschland durch die Autorität des großen Textkritikers Joh. Jac. Griesbach weite Verbreitung, wurde wiederholt mit allem Scharfsinn durchzuführen versucht und gelangte eine Zeit lang, besonders in den zwanziger Jahren, so sehr zur Herrschaft, daß selbst Männer, wie Sieffert und Bleek, durch sie geblendet, an ihr eine unübersteigliche Schranke für eine fruchtbare Durchführung ihrer vielfach so verdienstlichen Forschungen auf dem Gebiete der Evangelienkritik fanden. In der That nämlich bildet diese Hypothese in der Geschichte der Evangelienkritik, die sonst trotz ihrer wunderlichen Irrgänge doch immer dies oder jenes Wahrheitsmoment festhielt und allmählig zur Geltung brachte, die einzige reine Verirrung, die nur ein wirkliches Verständniß unseres zweiten Evangeliums lange verhindert hat.

Allerdings hatte man an einigen Punkten nachweisen zu können geglaubt, wie der Evangelist nach einem bestimmten Plane das erste und dritte Evangelium abwechselnd benutze und die Texte derselben combinire. Allein bei näherer Untersuchung lösten sich auch diese Anhaltpunkte der Hypothese in einen bloßen Schein auf; vielmehr ergab sich gerade, daß dieselbe an der völlig unerklärlichen Willkür, mit welcher der Evangelist bald dem einen, bald dem andern gefolgt wäre, nothwendig scheitern müsse, und ebenso an der Art, wie er auch in den Abschnitten, wo er einem von beiden folgen soll, das andere in Auslassungen und Einschaltungen berücksichtigt, beide also stets aufs Sorgfältigste collationirt hätte. Es

blieb ebenso unbegreiflich, wie der Evangelist aus jeder seiner Quellen soviel Wichtiges fortgelassen, als andrerseits, wie er oft nur gerade das Unbedeutendste aus einer von ihnen zur Ergänzung der anderen aufgenommen haben sollte. Reflectirte man vollends vom Gesichtspunkte dieser Hypothese aus auf die Entstehung seines Textes im Einzelnen, so zeigte sich derselbe als ein so wunderliches Mosaik aus dem Texte beider Quellen, daß oft in demselben Verse in stetem Wechsel etliche Worte aus der einen, etliche Worte aus der andern entnommen schienen, denen er dann seinerseits nichts als die kleinlichsten und unerheblichsten Zusätze hinzugefügt haben würde. So unnatürlich nun schon an sich ein solches stetes Vergleichen und Combiniren der beiden Evangelientexte erscheinen mußte, so blieb es völlig unerklärlich, wie trotzdem eine Schrift zu Stande gekommen sein sollte, die durchweg einen einheitlichen Sprachcharakter zeigte von so bestimmtem Gepräge, wie es kaum ein anderes unserer Evangelien an sich trägt. Ueberhaupt aber konnte die ganze so durchsichtige Composition unsers Evangeliums nur völlig verkannt werden vom Standpunkte einer Hypothese aus, nach welcher der Evangelist nichts gethan hätte, als aus zwei reichhaltigen Evangelienbüchern einen dürftigen Auszug zu machen und dem aus ihnen Entnommenen zwei kleine Heilungsgeschichten und einige Detailzüge hinzuzufügen, die dann freilich lediglich als Wunderlichkeiten erscheinen. Diese unglückliche Hypothese wäre auch längst verlassen worden, wenn nicht die Tübinger Schule sie aufgegriffen hätte, um durch ihre Tendenzauffassung ihr auf kurze Zeit ein neues Scheinleben einzuhauchen. Durch sie schien wenigstens ein neues Moment gewonnen, um diese unbegreifliche Composition zu erklären, wenn es sich in ihr darum handelte, die Einseitigkeiten des judenchristlichen und heidenchristlichen Evangeliums in vermittelnder Tendenz auf eine neutrale Darstellung zurückzuführen. Aber auch dieser Versuch scheiterte nicht nur an der bald hinlänglich klargestellten Willkür dieser Tendenzauffassung überhaupt, sondern auch an der von ihr selbst constatirten Thatsache, daß die in diesem Evangelium zu vermittelnden Gegensätze in den anderen Evangelien garnicht mehr vorlagen, sondern auch in ihnen bereits ausgeglichen waren. Als aber Keim diese Hypothese wirklich einer Darstellung des Lebens Jesu zu Grunde zu legen suchte, sah er sich trotz seiner unaufhörlichen Spötteleien über dies jüngste der drei synoptischen Evangelien, die im Grunde garnicht unseren Marcus sondern nur die verkehrte Vorstellung trafen,

welche sich die Kritik von seinem Ursprung gebildet hatte, dennoch genöthigt, in zahllosen Fällen seine Darstellung als die ursprünglichste zu bevorzugen, womit dann vollends die ganze Hypothese, nach welcher ja Marcus durchweg secundär und unselbständig sein müßte, als unhaltbar erwiesen war.

Aber wenn man auch, von dieser Hypothese absehend, unser zweites Evangelium nur nach der altkirchlichen Auffassung als abhängig von unserem ersten betrachtete, so konnte dasselbe freilich nicht auf Grund selbständiger Mittheilungen des Petrus entstanden sein, da auch das, wodurch es über das erste allein hinausging, zu wenig war, um auf eine besondere Quelle zurückgeführt zu werden. Hatte man aber erkannt, daß unser erstes Evangelium vielmehr in umfassenden Partieen von unserem zweiten abhängig war, dann enthielt dieses eine reiche Fülle selbständigen, von seinem Verfasser zuerst aufgezeichneten Materials, dessen Ursprung die Ueberlieferung in der That in einer überaus glaubhaften Weise erklärte. Nun konnte man darauf aufmerksam werden, wie das Evangelium die Darstellung des Lebens Jesu mit dem Augenblicke beginnt, wo Jesus den Petrus in seine bleibende Begleitung berief; wie der ganze erste Abschnitt desselben sich um einen Besuch Jesu in dem Wohnort und dem Hause des Petrus dreht, der mit Details erzählt wird, welche nur einem dabei besonders Betheiligten in der Erinnerung bleiben konnten. Nun mußte es bedeutungsvoll werden, wie das Leben Jesu mit seinem engsten Jüngerkreise in seinen verschiedenen Phasen und die langsam reifende Empfänglichkeit desselben unter der Leitung Jesu hier eine so besonders eingehende Darstellung gefunden hat; wie wiederholt Ereignisse erzählt werden, bei denen nur die drei Vertrauten Jesu zugegen waren, zu welchen Petrus gehörte; wie das Bekenntniß des Petrus und seine beschämende Zurückweisung (8, 29. 33) sichtlich einen Höhepunkt der ganzen Darstellung bildet, und wie dieser überhaupt, namentlich in der Leidensgeschichte, eine so auffallend hervorragende Rolle spielt; ja wie das ganze Evangelium mit einer Botschaft an ihn schließt (16, 7). Nun zeigte sich, daß, was als kleinliche Ausmalung erschien, so lange man nur das über das erste oder dritte Evangelium Hinausgehende dem Verfasser des zweiten zuschrieb, mit zahllosen ähnlichen Zügen, die nur aus ihm in die anderen Evangelien übergegangen waren, zusammen ein durchgehendes Streben nach lebendiger Anschaulichkeit und farbenreicher Detailmalerei verrieth, wie es nur einer

haben konnte, der entweder selbst Augenzeuge gewesen war oder einen Augenzeugen seine Erlebnisse in der Gemeinschaft Jesu oft genug schildern gehört hatte. Jemehr man aber dies Evangelium einmal als selbständiges Werk betrachtete, und nicht, wie es bisher fast ausschließlich geschehen war, mit steten Seitenblicken auf seine vermeintliche Abhängigkeit von dem ersten oder den beiden anderen Evangelien, um so mehr erkannte man, daß dasselbe voll lebensvoller Schilderungen sei, die, wenn man sie nicht auf manierirte Mache zurückführen will, nur aus den Beziehungen des Evangelisten zu einem Augenzeugen erklärt werden können.

Es fragt sich nur, wieweit die patristische Ueberlieferung, nach welcher das Marcusevangelium auf den Mittheilungen des Petrus fußt, für glaubwürdig gehalten werden kann, oder wo wir die letzte Quelle derselben zu suchen haben. Nun hatte aber derselbe Papias von Hierapolis, aus dessen Vorwort zu seiner „Erklärung der Herrenworte" Eusebius uns jene werthvolle Notiz über die älteste Schrift des Matthäus aufbewahrt hat (Vgl. S. 29), nach ihm ebendaselbst eine Nachricht gegeben über eine Schrift des Marcus, für welche er sich auf die Aussage des Presbyter beruft, d. h. des letzten aus dem Kreise jener Generation, die noch Jesum gesehen hatte, von welchem wir wissen, daß Papias noch selbst mit ihm verkehrt und Nachrichten von ihm eingezogen hatte. Dieser hatte erzählt, daß Marcus, der Hermeneut des Petrus geworden, genau aufgeschrieben habe, wessen er sich von Worten und Thaten Christi erinnerte, jedoch ohne Ordnung. Papias seinerseits sah hierin offenbar einen gewissen Mangel, den der Alte an der Marcusschrift zugestanden hatte, und erklärte denselben daraus, daß der Verfasser ja nicht selbst Ohrenzeuge gewesen sei, sondern nur den Petrus gehört habe, der die Worte des Herrn gelegentlich in seinen Lehrvorträgen mittheilte, also ohne die Absicht, sie in ihrer Reihenfolge zusammenzustellen. Deshalb sei Marcus ohne alle Schuld, wenn er bei der Wiedergabe seiner Erinnerungen nur auf Treue und Vollständigkeit sah. Freilich ist seit Schleiermacher, der dieses Zeugniß des Papias zuerst eingehender untersuchte, vielfach bezweifelt worden, daß dasselbe auf eine Schrift wie unser zweites Evangelium passe; man meinte vielmehr, hier nur die Kunde von ordnungslosen Aufzeichnungen des Marcus zu erhalten, die vielleicht in ähnlicher Weise unserem zweiten Evangelium zu Grunde lägen, wie die von Papias bezeugte Matthäusschrift unserem ersten Evangelium. Aber man hatte dabei theils die ur=

sprüngliche Aussage des Presbyter von den Reflexionen des Papias über sie zu unterscheiden versäumt, theils das Urtheil Beider an dem Eindruck gemessen, den uns das zweite Evangelium macht, statt sich zu fragen, nach welchem Maßstabe jene Männer sich ihr Urtheil über die Marcusschrift allein gebildet haben konnten. Da wir nun wissen, daß Papias, wahrscheinlich aus derselben Quelle, zugleich von einer Schrift des Apostel Matthäus erzählte, welcher die Worte des Herrn in ihrer ursprünglichen Ordnung zusammengestellt haben sollte, so ist klar, daß sie die Marcusschrift nur nach der Ordnung dieser Schrift beurtheilt haben können, der Presbyter ohne Zweifel direct, Papias vielleicht nur nach der Art, wie er diese Schrift in unserem ersten Evangelium wiedergegeben glaubte. Dann aber bestätigt sich ihr Urtheil durch die Beschaffenheit unsers zweiten Evangeliums aufs Vollkommenste. Vergleichen wir dasselbe mit dem Bilde, welches wir von jener ältesten Apostelschrift noch heute aus unserem ersten und dritten Evangelium gewinnen können, so ist klar, daß nicht nur die Erzählungsstücke in unserem zweiten Evangelium vielfach in anderer Ordnung erscheinen, sondern vor Allem, wie oft die einzelnen Herrenworte, die wir dort noch in ihrem ursprünglichen Zusammenhange finden, hier gelegentlich eingeflochten oder mit sachlich verwandten Worten zu neuen Spruchgruppen zusammengefügt sind. Ohne Zweifel hat aber Papias ganz Recht, wenn er dies darauf zurückführte, daß Marcus den Petrus so oft die einzelnen Herrenworte gelegentlich in seinen Lehrvorträgen anwenden und in neuer Weise verbinden gehört hatte. Auch wenn der Presbyter seine Genauigkeit rühmt und Papias seine Treue und Vollständigkeit, so entspricht dies vollkommen der Art, wie im zweiten Evangelium vielfach Erzählungen, die in der ältesten Apostelschrift nur in skizzenhafter Gestalt den Rahmen um einzelne bedeutungsvolle Worte Jesu bildeten, in farbenreicher Ausführung mit einer Reihe neuer Detailzüge erzählt sind.

Kann hiernach nicht bezweifelt werden, daß wir im zweiten Evangelium jene so früh und sicher wie nur möglich bezeugte Marcusschrift vor uns haben, so war es freilich ein falscher Schluß, den man aus jener alten Nachricht zog, daß dieselbe sich ganz ausschließlich auf die Mittheilungen des Petrus gegründet haben müsse. Kann es schon zweifelhaft sein, ob der Presbyter und Papias dies auch nur haben behaupten wollen, da beide nur darauf ausgehen, ihre Abweichungen von der ältesten Matthäusschrift zu constatiren und zu erklären, so wird die Richtigkeit ihrer

Angabe dadurch in keiner Weise erschüttert, wenn ihnen selbst unbekannt geblieben sein sollte, daß dem Marcus beim Niederschreiben seiner Erinnerungen an die Mittheilungen des Petrus bereits jene Matthäusschrift bekannt war und irgendwie von ihm benutzt wurde. Daß dies aber der Fall war, wird dadurch über jeden Zweifel erhoben, daß eine umfangreiche Rede, wie die Wiederkunftsrede in Cap. 13, unmöglich von Petrus mündlich überliefert sein kann, also, wenn sie nicht ganz freie Composition des Marcus sein soll, was gegen alle Analogie wäre, aus den schriftlichen Aufzeichnungen des Ohrenzeugen geschöpft sein muß. Auch die hie und da erhaltenen Fragmente anderer Reden und viele einzelne Herrenworte zeigen trotz der großen Freiheit in ihrer Wiedergabe noch eine so vielfache Verwandtschaft mit ihrer schriftstellerischen Fassung in jener Quelle, daß diese dem Evangelisten nicht unbekannt gewesen sein kann; und selbst in seiner so viel reicheren Wiedergabe einzelner Erzählungen schließt sich die Darstellung des zweiten Evangeliums immer wieder an die älteste Erzählungsform an, auch wo ihr eigener Fluß dadurch sichtlich gestört wird. Es ist in meinem Marcusevangelium durch die eingehendste Analyse der Erzählungsweise des Evangeliums nachgewiesen worden, wie vielfach trotz ihrer Originalität im Großen und Ganzen dasselbe sich im Einzelnen durch eine ältere Darstellungsform bedingt zeigt, und daß gerade auf dem Grunde der durchgehenden Spracheigenthümlichkeit des Evangeliums sich nur um so klarer diejenigen Punkte abheben, wo aus der ältesten Quelle eigenthümliche Ausdrucksweisen in dasselbe eindringen. Man darf nur nicht annehmen, daß überall hier eine eigentliche Collationirung und schriftstellerische Benutzung der ältesten Matthäusschrift stattgefunden hat, sondern man muß sich erinnern, daß der aus Jerusalem stammende Marcus den ältesten Erzählungstypus, wie er sich dort gebildet hatte, längst kannte und gewohnt geworden war, ehe derselbe sich in der Matthäusschrift fixirte und ehe Marcus in der Begleitung des Petrus Gelegenheit fand, die Erzählungen dieses Augenzeugen, wie sie seiner ausgeprägten Eigenthümlichkeit entsprachen, zu hören und sich anzueignen. Dann aber konnte es nicht fehlen, daß die auf Grund seiner Mittheilungen unternommenen Aufzeichnungen aus dem in der Matthäusschrift niedergelegten ältesten Erzählungstypus bereichert und in ihrer Fassung vielfach durch sie bedingt wurden.

Schon die älteste Nachricht über unser zweites Evangelium setzt ohne Zweifel voraus, was Irenäus ausdrücklich sagt, daß Marcus erst nach dem Tode des Petrus schrieb; und wenn die späteren Kirchenväter vielfach das Gegentheil annehmen oder aussagen, so war hier allerdings das Interesse maßgebend, seiner Schrift eine ausdrückliche Autorisation oder eine Gewähr ihrer Glaubwürdigkeit durch den Apostel zu verschaffen. Hatte nun unzweifelhaft Petrus nie die Absicht gehabt, ein zusammenhängendes Bild des Lebens Jesu zu entwerfen, sondern nur bei Gelegenheit seiner Lehrvorträge Einzelnes aus diesem reichen Leben erzählt und einzelne Worte Jesu mitgetheilt, so konnte doch Marcus nicht an eine Aufzeichnung seiner Erinnerungen gehen, ohne den Versuch zu machen, aus denselben ein solches Bild zusammenzustellen. Dafür bot ihm aber auch die Matthäusschrift nach ihrer ganzen Eigenthümlichkeit nur sehr schwache Anhaltpunkte. Zwar die zusammenhängende Darstellung der Leidensgeschichte, die hier noch völlig fehlte, konnte er aus den Mittheilungen des Petrus, aus dem, was er schon in Jerusalem davon gehört, theilweise wohl selbst miterlebt hatte, unschwer zusammenstellen. Für den Eingang boten ihm die allbekannten Thatsachen über das Auftreten des volksbeliebten Propheten und die Mittheilungen der ältesten Quelle über die Taufe und Versuchung Jesu, was er bedurfte; aber für eine zusammenhängende Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu selbst fehlte es ihm doch zunächst an allen festen Anhaltpunkten. Allerdings konnte er für die Zeitstellung und Verknüpfung einzelner Ereignisse manches aus der Matthäusschrift entnehmen; aber über den inneren Zusammenhang und Entwicklungsgang derselben fand er dort so wenig vor, wie er darüber direct aus seinen Erinnerungen an die Mittheilungen des Petrus etwas entnehmen konnte. Hierfür war er lediglich an die aus den Thatsachen selbst als solchen sich ihm ergebenden Momente gewiesen; und wenn er dabei in seinen Combinationen hier oder da fehlgriff, so war das beinahe unvermeidlich.

In der That zeigt seine Schrift, daß es dem Evangelisten zunächst nur darauf ankam, die überlieferten Materialien nach gewissen sachlichen Gesichtspunkten gruppenweise zusammenzustellen.*) So treten uns gleich

*) Es kann nichts Unkritischeres geben, als wenn neuere Darstellungen des Lebens Jesu, wie z. B. die von Schenkel, sich in der Art ausschließlich auf Marcus aufbauen, als habe derselbe alles Einzelne in genau geschichtlicher Reihenfolge erzählt, und als sei

im zweiten Abschnitt eine Reihe von Erzählungen entgegen, welche die beginnende und rasch sich steigernde Feindschaft, die Jesus bei den herrschenden Richtungen fand, uns vorführen (2, 1—3, 6). Der Evangelist hat durch seine Darstellungsweise selbst aufs Klarste angedeutet, daß er nicht eine zeitliche Folge von Ereignissen giebt, sondern diese Seite des Lebens Jesu durch eine planvoll zusammengefügte Reihe von Erzählungen beleuchtet. Nicht weniger deutlich ist dies in dem Abschnitt, welcher die Unterweisung der Jünger schildert (8, 27—10, 45), da derselbe nicht nur sichtlich nach der dreimal wiederkehrenden Todesweissagung gegliedert ist, sondern da besonders in Cap. 9 u. 10 die Ermahnungen zur Demuth untereinander, wie die Belehrungen über Ehe und Kinder, über das Eigenthum und dessen Aufopferung rein sachlich aneinander gereiht erscheinen. Auch in dem jerusalemischen Abschnitt (10, 46—13, 37) springt diese kunstvolle Gruppirung in die Augen, besonders von Cap. 12 ab, in welchem die Hierarchen, die Pharisäer, die Sadducäer, die Schriftgelehrten, endlich die Jünger nach einander sich ablösen, um Jesum noch einmal im Verkehr mit allen verschiedenen Mächten und Richtungen im Volke zu zeigen. Es kann doch nicht zufällig sein, wenn die Erzählung, in der Jesus seine lernbegierigen Hörer als seine wahren Verwandten bezeichnet (3, 20—35), mit der Parabelrede verbunden wird, nach welcher Jesus eben diesem Kreise das Geheimniß des Gottesreiches eröffnet, das dem verstockten Volke verborgen bleiben soll (Cap. 4), oder wenn mit der Erzählung vom Ausflug auf das Ostufer, wo Jesus zum ersten Male ausgewiesen wird, die Todtenerweckung verbunden ist, bei der er mit seinem glaubenskühnen Wort verlacht wird (Cap. 5), und dann die Geschichte seiner Verwerfung in der eigenen Vaterstadt folgt (6, 1—6). Sehen wir vollends, wie dieser ganze Abschnitt von der Erwählung und Aussendung der Jünger (3, 7—19. 6, 6—13) gleichsam eingerahmt ist, so kann doch hier eine kunstvolle Gruppirung nicht zweifelhaft sein. Nur eine solche aber kann es herbeigeführt haben, daß der folgende Abschnitt

aus dieser Reihenfolge nun auch unmittelbar die pragmatische Verknüpfung aller Ereignisse zu entnehmen. Diese einseitige Ueberschätzung der Marcusschrift ist freilich nur der Rückschlag ihrer früheren Entwerthung durch die Owen-Griesbachsche Hypothese, aber darum nicht weniger unhaltbar. Jede sorgfältigere Analyse des Marcusevangeliums zeigt, daß der Evangelist selbst am wenigsten auf eine solche Verwerthung Anspruch macht.

sich geradezu nach den beiden Speisungen gliedert, daß auf die erste der Streit über das Händewaschen, auf die zweite der über die Zeichenforderung folgt, daß sich an jedes dieser beiden Stücke ein Beispiel von der mangelnden Verständnißfähigkeit der Jünger, und an jedes derselben eine ganz analoge Heilungsgeschichte schließt (6, 14—8, 26). Die Analyse des Einzelnen deckt immer mehr diese sachliche Gruppirung auf, wie wenn z. B. auf das Gespräch über Rein und Unrein die Reise ins Heidenland folgt, wo Jesus selbst das Betreten des unreinen heidnischen Hauses nicht scheut (7, 24).

Es ist aber auch klar, wie der Evangelist die so gebildeten Gruppen in einer Weise zusammengestellt hat, welche seine Auffassung von dem Entwicklungsgange der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zur Darstellung bringt. Denn der erste Abschnitt, welcher sich um den ersten Besuch Jesu in der Stadt der erstberufenen Jünger und seine erste Rundreise von dort aus dreht, giebt uns offenbar ein Bild der frühesten erfolgreichen Wirksamkeit Jesu, wo dieselbe noch überall die ungetheilteste und stets sich steigernde Bewunderung fand (1, 14—45). Dem tritt gegenüber jener Abschnitt, in welchem die rasch sich steigernden Conflicte mit den herrschenden Richtungen im Volke die Opposition derselben bis zur Todfeindschaft heranwachsen lassen (2, 1—3, 6). Im dritten sehen wir dann auch in seiner Volkswirksamkeit die Scheidung sich vollziehen zwischen der Empfänglichkeit und Unempfänglichkeit, welche seine Lehr- wie seine Heilthätigkeit findet (3, 7—6, 13); im vierten finden wir Jesum auf der Höhe seiner Volkswirksamkeit, wir sehen aber auch die Conflicte mit den Gegnern sich steigern und die immer neuen Beweise von der noch so mangelhaften Empfänglichkeit seiner im vorigen Abschnitt erwählten und zum ersten Male ausgesandten Jünger ihn nöthigen, sich von der Volkswirksamkeit allmählig zurückzuziehen (6, 14—8, 26), bis er sich im folgenden Abschnitt ausschließlich der Unterweisung derselben widmet (8, 27—10, 45). Hat sich die Wirksamkeit Jesu in den drei ersten Abschnitten auf Galiläa, ja hauptsächlich auf die Umgegend von Capharnaum und das Seeufer beschränkt, so sehen wir ihn in den beiden letzten weite Reisen nach verschiedenen Gegenden des heiligen Landes und darüber hinaus antreten, bis seine Wirksamkeit im sechsten Abschnitt auf Jerusalem sich concentrirt (10, 46—13, 37), um dann in der Leidensgeschichte ihren Abschluß zu finden (Cap. 14 u. 15), der endlich mit der Szene am offenen Grabe

die Perspective auf die Erscheinungen des Auferstandenen öffnet (16, 1—8).*) So gewiß diese Gesichtspunkte, welche die Composition des Evangeliums geleitet haben, richtigen Anschauungen entnommen sein werden, welche Marcus über den Entwicklungsgang des Lebens Jesu aus den von Petrus mitgetheilten Thatsachen gewonnen hatte, so offenbar ist es, daß wir aus ihnen allein noch kein hinlänglich sicheres Bild von der Reihenfolge der Ereignisse und ihrem pragmatischen Zusammenhange gewinnen können, ja daß wichtige Momente, welche jenen Entwicklungsgang bestimmt haben, hier möglicher Weise noch gar nicht zur Geltung gekommen sind. Andrerseits ist klar, daß diese durchsichtige Anlage des Evangeliums die Punkte sehr deutlich hervortreten läßt, wo sich Verknüpfungen finden, die durch dieselbe nicht motivirt erscheinen, die also dem Evangelisten nur in der mündlichen Ueberlieferung oder in der ältesten Matthäusschrift gegeben sein können.

Zeigt sich hiernach bereits im Marcusevangelium die schriftstellerische Absicht, ein Bild von dem Leben Jesu zu geben, so ist dieselbe doch sicher nicht das einzige Motiv seiner Composition gewesen. Ein Evangelium, das sich selbst als die frohe Botschaft von Jesu Christo als dem Gottessohne ankündigt (1, 1), das in der Einleitung Jesum als den Gottessohn einführt, welcher von dem in Gemäßheit der Weissagung aufgetretenen Vorläufer verkündigt, in der Taufe gesalbt und in der Versuchung bewährt ist (1, 2—13), kann nur die lehrhafte Absicht gehabt haben, durch die Darstellung seines Lebensganges den Glauben an die Messianität Jesu zu stärken und zu befestigen. Nicht umsonst erscheint auf dem Höhepunkte desselben das Bekenntniß des Petrus zu seiner Messianität, das in der jerusalemischen Zeit durch die messianische Demonstration des Volkes, wie durch seine eigenen bis zu dem Bekenntniß vor dem Hohenrath sich steigernden Aussagen (12, 6. 10 f. 14, 62) und schließlich selbst in gewisser Weise durch den heidnischen Hauptmann unter dem Kreuze (15, 39) bestätigt wird. Erwägen wir aber, mit welcher Bedeutsamkeit in der Jüngerunterweisung die göttliche Nothwendigkeit des

*) Daß der jetzige Schluß des Evangeliums (16, 9—20) nach dem Zeugniß der Codices, wie nach seiner Spracheigenthümlichkeit und Darstellungsweise dem ursprünglichen Evangelium nicht angehört hat, darf heutzutage als zugestanden gelten.

Leidensgeschickes Jesu den Mittelpunkt bildet, bis die Heilsbedeutung seines Todes von ihm mit steigender Klarheit zum Ausdruck gebracht wird (10, 45. 14, 24), wie immer wieder in der Leidensgeschichte darauf hingewiesen wird, daß die einzelnen Momente derselben von Jesu selbst oder von der Schrift vorausgesagt waren, und wie das Evangelium mit dem Hinweis auf seine Auferstehung schließt, so ist klar, daß diese Darstellung zugleich zu einer Apologie für die Messianität des am Kreuze Gestorbenen wird. Was endlich das eigentliche Motiv dieser Begründung und Vertheidigung des Glaubens an seine Messianität war, wird uns doch erst klar, wenn wir sehen, daß die einzige größere Rede, welche das Evangelium mittheilt, die Rede Jesu über seine Wiederkunft ist (Cap. 13), deren erste Verkündigung (8, 38) sofort ihre Beglaubigung durch die Verklärung auf dem Berge im Sinne des zweiten Petrusbriefes (1, 16—18) erhält (9, 2—8), und auf die Jesus noch beim Beginne seiner tiefsten Erniedrigung triumphirend hinweist (14, 62). Offenbar war es die Verzögerung der auf Grund von Aussprüchen wie 9, 1 unmittelbar nahe erwarteten Wiederkunft Jesu, welche dazu trieb, auch abgesehen von dieser letzten entscheidenden Bewährung seines Heilsmittlerthums in seinem irdischen Leben die Momente aufzusuchen, welche eine Gewähr für dasselbe boten, die nächstliegenden Zweifel daran zu bekämpfen und die Gewißheit seiner Wiederkunft neu zu stärken. Allein dieser lehrhafte Zweck tritt hier noch nirgends reflexionsmäßig hervor; es reden noch in echt epischer Weise die Thatsachen durch sich selbst; es herrscht noch die volle Freude an dem Erzählen als solchem, das Interesse für die Stoffe und ihre Details, das Streben nach farbenreicher, anschaulicher Darstellung und Schilderung. Deshalb tritt auch das lehrhafte Element der Reden Jesu noch zurück; abgesehen von der großen Wiederkunftsrede werden nur Sprüche und Spruchreihen mitgetheilt, die durch die ganze Situation eine lebensvolle Beziehung erhalten oder in bewegte Gespräche verflochten sind. Ja, bis in die Einzelheiten des stilistischen Charakters zeigt sich diese schriftstellerische Eigenthümlichkeit unsers lebhaft colorirenden, anschaulich schildernden Evangelisten.

Gewiß steht das Marcusevangelium an Quellenwerth der ältesten Apostelschrift nicht unmittelbar gleich; allein während wir diese doch immer nur theilweise kritisch wiederherstellen können, haben wir jenes vollständig vorliegen; denn die Hypothese, wonach unser zweites Evangelium

nur eine Bearbeitung desselben sei, hat sich in allen Gestalten als unhaltbar erwiesen. Eine Quelle ersten Ranges aber bleibt die Marcusschrift immer, da sie noch in vollkommener Unmittelbarkeit die Eindrücke wiederspiegelt, welche die Erzählungen des Augenzeugen des Lebens Jesu hervorriefen. An Gewähr für die wörtliche Authentie der Aussprüche Jesu steht sie freilich der Matthäusschrift weit nach; aber während diese von vielen Ereignissen, bei denen dies oder jenes bedeutungsvolle Wort gesprochen, nur ein skizzenhaftes und eben darum oft geradezu mißverständliches Bild giebt und von den Verhältnissen, innerhalb derer dieselben spielen, nirgends eine lebendigere Vorstellung gewährt, so ersetzt uns gerade nach dieser Seite hin in reicher Fülle die Marcusschrift die unserer ältesten Quelle nach den Bedingungen und dem Zweck ihrer Composition noch anhaftenden Mängel. Selbst wo Grund zu der Annahme vorliegt, daß der Evangelist eine einzelne Erzählung ohne directen Anhalt in den Mittheilungen seines Augenzeugen weiter und freier ausführt, wo er sichtlich sich in Schilderungen ergeht, die eben nur seine Vorstellung von dem Hergange ausdrücken, ohne auf bestimmter Bezeugung eines einzelnen Falles zu fußen, ist uns seine Darstellung von unschätzbarer Bedeutung. Denn wir hören hier einen Palästinenser, der in den Verhältnissen, um die es sich handelt, überall zu Hause ist und der aus den Schilderungen des Augenzeugen von den Vorgängen dieses Lebens eine solche Fülle von Details zur Verfügung hat und von denselben jedenfalls einen so lebensfrischen Eindruck bewahrt, daß seine Darstellungen, selbst wo sie die Wirklichkeit im Einzelnen etwa nicht correct wiedergeben, im höheren Sinne auf volle Lebenswahrheit Anspruch machen können.*)

Clemens von Alexandrien bringt zuerst die Nachricht, daß Marcus

---

*) Es ist freilich begreiflich, daß eine Kritik, welche nach ihren philosophischen Voraussetzungen darauf aus sein muß, den evangelischen Ueberlieferungsstoff in eine gestaltlose Sagenmasse aufzulösen, das Interesse hatte, das reiche geschichtliche Detail, welches unsere Quelle bietet und welches diesem Auflösungsprozeß den zähesten Widerstand entgegensetzt, als werthlosen Aufputz eines manierirten Schriftstellers aufzufassen; und dazu bot die Griesbach'sche Hypothese, welche in unserem Evangelium nur einen künstlich mit dem Schein einer gewissen Selbständigkeit geschmückten Auszug erblickt, immer wieder eine willkommene Handhabe. Aber vor einer vorurtheilslosen Quellenkritik können diese Versuche, die weniger auf solide Gründe sich stützen als auf gespreizten Witz, nicht bestehen, wie sich namentlich an dem Leben Jesu von Keim zeigt.

in Rom und für Römer geschrieben habe; und soviel springt in die Augen, daß ein Evangelium, welches überall bestrebt ist, jüdische Gebräuche, palästinensische Localitäten und aramäische Worte seinen Lesern zu erklären, nicht für Palästinenser geschrieben sein kann. Sehen wir aber, wie der Evangelist das Wort Jesu über die Wiederverheirathung ausdrücklich auf die Verhältnisse der römischen Ehescheidungspraxis anwendet (10, 12), wie er die in der Erzählung vom Almosen der Wittwe genannte Münze auf den römischen Quadrans reduzirt (12, 42) und die amtliche Stellung des Pilatus als seinen Lesern hinlänglich bekannt voraussetzt (15, 1); wie selbst sein Stil durch häufige Latinismen auf einen in lateinischer Umgebung schreibenden Verfasser hinweist, so können wir diese Ueberlieferung nur für hinlänglich gesichert erklären. Hinsichtlich der Zeit führt uns die Nachricht des Irenäus, daß Marcus nach dem Tode des Petrus und Paulus geschrieben habe, auf das Ende der sechziger Jahre. Wichtiger noch ist, daß nichts im Evangelium auf die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems führt, obwohl die späteren Evangelien zeigen, wie nothwendig sich der gewaltige Eindruck dieser erschütternden Thatsache sofort in ihnen abprägen mußte. Selbst die Weissagung vom Untergange des Tempels (13, 2) zeigt noch nicht die geringste Andeutung von der Art, wie derselbe sich geschichtlich vollzog; und wenn schon hier der unmittelbare Zusammenhang der Wiederkunft Jesu mit der Katastrophe in Judäa einigermaßen gelockert erscheint (13, 24), so folgt daraus nur, was wir aus der lehrhaften Tendenz der Schrift ohnehin sahen, daß man schon jetzt auf einen Verzug der Parusie sich gefaßt zu machen begann, wie es auch in der zweifellos noch vor der Zerstörung Jerusalems geschriebenen Apokalypse geschieht. Ja, die Wiedergabe eines Ausspruches wie 2, 26 scheint ausdrücklich darauf hinzudeuten, daß die Schaubrote, deren Genuß den Priestern vorbehalten war, noch zur Zeit des Schreibers im Tempel aufgelegt wurden. In den letzten sechziger Jahren konnte die im Jahre 67 erschienene Schrift des Apostel Matthäus schon sehr wohl in griechischer Uebersetzung in Rom bekannt sein; und so entstand etwa im Jahre 69 die Schrift, welche neben ihr den Grundstock unserer evangelischen Ueberlieferung und für uns die in mancher Beziehung gleichwerthige Quelle für das Leben Jesu bildet.

---

4. Das Evangelium der Judenchristen.

Seit Irenäus schreibt die kirchliche Ueberlieferung einmüthig unser erstes kanonisches Evangelium dem Apostel Matthäus zu. Diese Ueberlieferung ist in der Form, in der sie auftritt, unhaltbar, ja im Widerspruch mit sich selbst, sofern sie ebenso einmüthig daran festhält, daß Matthäus aramäisch geschrieben habe, während doch unser erstes Evangelium ohne Zweifel eine original-griechische Schrift ist. Dennoch kann dieselbe nicht einer thatsächlichen Grundlage entbehren, da wir aus dem höchsten kirchlichen Alterthum von einer Schrift dieses Apostels hören (Vgl. S. 29), welche bei dem starken Gebrauche, der schon seit der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts von schriftlichen evangelischen Urkunden gemacht wird, unmöglich völlig verschollen sein kann. Vielmehr erklärt sich ihr früher Untergang nur daraus, daß ihr wesentlicher Inhalt in andere evangelische Schriften übergegangen war und sie daher bei dem rein auf das Stoffliche gerichteten Interesse einer Zeit, welche unseren Gesichtspunkt einer Werthschätzung urkundlicher Quellen nicht kannte, allen Werth verloren hatte. Galt also unser erstes Evangelium überall in der Kirche für die Schrift des Apostels, so liegt die Vermuthung nahe, daß in dieses Evangelium jene alte Apostelschrift am vollständigsten übergegangen ist und man daher in ihr dieselbe mit Recht immer noch ihrem wesentlichen Gehalte nach zu besitzen glaubte. Diese Vermuthung wird aber durch die Analyse des ersten Evangeliums im vollsten Umfange bestätigt.

Eine Vergleichung des ersten und zweiten Evangeliums zeigt, daß dieselben in einem schriftstellerischen Verwandtschaftsverhältnisse stehen müssen, da sie in Inhalt, Anordnung und Ausdruck in einem Maße übereinstimmen, welches aus der mündlichen Ueberlieferung unmöglich ausreichend erklärt werden kann. Solange man freilich von der Voraussetzung ausging, daß das erste Evangelium eine directe Apostelschrift sei, konnte man dies Verwandtschaftsverhältniß nur so denken, daß der Apostelschüler Marcus jene Schrift des Matthäus benutzt habe. Aber dieser Annahme widerspricht die ganze alte Ueberlieferung, welche unser Marcusevangelium auf die Erinnerungen des Petrus zurückführt, widerspricht seine durchgängige Eigenthümlichkeit in Anlage, Erzählungsweise und sprachlichem Ausdruck; und sie scheitert an der völligen Unmöglichkeit, einen Plan und

eine Methode zu entdecken, nach welcher Marcus unser erstes Evangelium verkürzt haben müßte. Kann aber unser erstes Evangelium ohnehin keine directe Apostelschrift sein, so liegt es nahe, jenes Verwandtschaftsverhältniß daraus zu erklären, daß sein Verfasser die Marcusschrift jedenfalls mit benutzt hat. In der That zeigt sich, daß der gesammte Inhalt des zweiten Evangeliums mit der völlig verschwindenden Ausnahme einiger ganz unerheblichen kleinen Stücke, deren Ausfall sich leicht und in einleuchtendster Weise erklären läßt, in unser erstes Evangelium übergegangen ist. Andrerseits ergiebt sich, daß die ganze Anlage des ersten Evangeliums nicht nur wesentlich durch die des Marcus bedingt ist, sondern daß sie sich nur als eine Durchführung der letzteren in größerem Stile darstellt. Wenn Marcus die Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu mit einem Bilde seiner Lehr- und Heilthätigkeit aus der ersten noch ungetrübten Zeit seiner Wirksamkeit begann, welches an besondere Lieblingserinnerungen des Petrus anknüpft, so entrollt unser erstes Evangelium in seinem ersten, durch die theilweise Wiederkehr der Ueberschrift (4, 23, vgl. 9, 35) aufs Bestimmteste abgegrenzten Haupttheile mittelst der größesten seiner Reden (Cap. 5—7) ein Bild der Lehrweise Jesu und mittelst einer langen Reihe von Heilungsgeschichten (Cap. 8. 9) ein Bild seiner Heilthätigkeit, wie beides jene Ueberschrift bereits angekündigt hatte. Wenn Marcus im zweiten Theil ein Bild der beginnenden Feindseligkeit gegen Jesum und im dritten ein Bild der Scheidung zwischen den Empfänglichen und Unempfänglichen im Volke gab, so giebt der erste Evangelist in dem mit neuer Ueberschrift (9, 35) beginnenden zweiten Haupttheil wieder in größeren Zügen ein Bild der Unempfänglichkeit und Feindschaft, auf welche Jesus stieß (Cap. 10—13). Nur in diesen beiden Theilen zeigt sich eine gewisse Selbständigkeit seiner Composition, aus deren Motiven sich alle Abweichungen von Marcus ausreichend erklären, wie umgekehrt die einzigen Punkte, an welchen diese durchsichtige Composition durchkreuzt erscheint, aus der Rücksichtnahme auf die Anordnung des Marcus und aus der Abhängigkeit von ihm ihre Erklärung empfangen. Von Cap. 14 an aber folgt der erste Evangelist ohne jede Abweichung der Anordnung des Marcus, obwohl die Art, wie er vielfach die bei diesem rein nach sachlichen Motiven zusammengereihten Erzählungsstücke als zeitlich aufeinander folgende behandelt, zeigt, daß ihm diese Motive nicht mehr durchsichtig sind und daß also jene Anordnung nur von Marcus ursprünglich her-

rühren kann. Besonders einleuchtend zeigt er sich als der Bearbeiter in dem Abschnitt, welcher die jerusalemische Wirksamkeit Jesu darstellt, da er hier die bei Marcus rein sachlich zusammengereihten Stücke zu verbinden und zu einer fortlaufenden dramatisch sich steigernden Handlung auszugestalten sucht. Vergleicht man aber seine Darstellung im Einzelnen mit der des Marcus, so begegnet man auf Schritt und Tritt dem Bestreben, den zeitlichen und sachlichen Zusammenhang schärfer zu markiren und pragmatisch zu motiviren, Oertlichkeiten und Personen näher zu bestimmen, Sachliches zu erläutern oder lebendiger und farbenreicher zu gestalten. Schließlich erweist sich sein ganzer Text, auch rein sprachlich betrachtet, als eine Bearbeitung des Marcustextes, so daß selbst eine Reihe der ausgeprägtesten sprachlichen Eigenthümlichkeiten des Marcus in unser erstes Evangelium übergegangen sind.*) Eben wegen dieser Abhängigkeit seines Ausdrucks von dem eines griechischen Evangeliums kann unser erstes Evangelium unmöglich nur eine Uebersetzung des hebräischen Matthäus, und wegen der augenfälligen Benutzung des zweiten, von einem Nichtapostel herrührenden Evangeliums unmöglich direct das Werk eines Augenzeugen sein.

Es liegt am Tage, daß sich die Composition unsers ersten Evangeliums nicht aus seiner Abhängigkeit von Marcus allein erklärt, daß das aus diesem Entnommene nur gleichsam den Rahmen bildet, in welchen ein großer Reichthum zum Theil ganz neuer Stoffe eingefügt ist. Schon das aus Marcus entlehnte Schema der Vorgeschichte erscheint hier bedeutend erweitert durch die Bußpredigt des Täufers, durch die Wechselreden bei der Taufe und Versuchung Jesu. Im ersten Haupttheil wird die Lehrweise Jesu durch die große Bergrede charakterisirt, von der Marcus nichts hat, und in der Schilderung seiner Heilthätigkeit erscheint eine Reihe von Erzählungen, die Marcus an anderer Stelle bringt (der Aussätzige, der Ausflug aufs Ostufer, die Lahmenheilung und die Todtenerweckung), in einer so kurzen, fragmentarischen und doch so festen, abgeschliffenen Form, daß sie aus einer anderen Quelle herrühren müssen,

*) Der Beweis hierfür ist in meinem Marcus- und Matthäusevangelium in der Einzelexegese mittelst einer genauen Analyse ihrer Composition und mittelst einer stetigen Vergleichung der parallelen Abschnitte bis in alle Details hinein geführt worden.

dazu die Heilung des Hauptmannssohnes, der beiden Blinden und eine Dämonenaustreibung, die Marcus garnicht hat. Den zweiten Theil eröffnet die Aussendungsrede, aus der Marcus nur einige Sprüche erhalten hat, es folgen die reichen Redestücke des Cap. 11, die sich an die Täuferbotschaft anschließen und bei Marcus völlig fehlen. In Cap. 12 bringt der Evangelist die Vertheidigungsrede wider die pharisäische Verläumdung, von der bei Marcus wieder nur einige Sprüche sich finden, in ihrem ausführlichen Zusammenhange und reiht ihr die Rede wider die Zeichenforderer an, die bei jenem ganz fehlt; in Cap. 13 bringt er eine wesentliche Bereicherung der Parabelrede. Nachdem er Cap. 14—17 ganz dem Marcus gefolgt, füllen das 18. Cap. wieder umfassende Redestoffe, die zwar sichtlich auf Anlaß von Marcus (9, 33—50) hier eingefügt werden, aber weit über ihn hinausgehen. Nachdem im Folgenden an ein Gespräch bei Marcus eine Parabel (20, 1—16) angeschlossen und das Gleichniß von den rebellischen Weingärtnern zu einer großen Parabeltrilogie ergänzt ist (21, 28—22, 14), folgen die Weherufe des 23. Capitels, die wieder an die Stelle einer kurzen Warnung bei Marcus (12, 38—40) treten, und in Cap. 24 erscheint nicht nur die Parusierede des Marcus um ganz neue Stoffe vermehrt, sondern durch das ganze 25. Cap. fortgesponnen.

Daß diese neuen Stoffe einer zweiten Quelle entlehnt sind, erweist eine Erscheinung, welche aufs Klarste in die Composition unsers Evangeliums hineinschauen läßt. Es tritt häufig der Fall ein, daß Sprüche und Spruchreihen, welche der Evangelist aus Marcus in dessen Zusammenhange und im Anschluß an ihre Fassung bei ihm aufgenommen hat, in anderem Zusammenhange und in etwas modificirter Fassung wiederkehren, was sich nur daraus erklärt, daß er dieselben in diesem Zusammenhange und in dieser Fassung noch in einer zweiten Quelle fand. Diese Quelle muß vorzugsweise Redestücke enthalten haben und, wo sie Erzählungsstücke enthielt, dieselben in ungleich einfacherer, kürzerer Gestalt gebracht haben, da sich nur hieraus erklärt, woher das, womit der erste Evangelist die aus Marcus entnommene Grundlage erweitert hat, hauptsächlich Redestücke sind und woher da, wo er in Erzählungsstücken eine selbständige Darstellung bringt, dieselbe sich als eine einfachere und ursprünglichere von der reicheren und freieren Darstellung des Marcus unterscheidet. Das stimmt aber gerade zu dem Bilde, welches wir nach

der ältesten Ueberlieferung uns von der Schrift des Apostel Matthäus machen mußten; und nur weil es dem Evangelisten in erster Linie darauf ankam, die älteste Quelle in neuer Gestalt seinen Lesern zugänglich zu machen, verstehen wir es, wie er vielfach von der ungleich reicheren Darstellung des Marcus auf die einfachere dieser seiner Hauptquelle zurückgehen konnte. Damit erschließt sich uns aufs Klarste der Grundgedanke seiner Composition. Die Form der ältesten Apostelschrift, welche wesentlich nur eine Stoffsammlung war, genügte der späteren Zeit nicht mehr. Man wollte ein vollständiges Bild des Lebens Jesu haben und dazu bot sich dem Evangelisten, der selber kein Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen war, nur der älteste Versuch eines solchen dar, wie es die Marcusschrift gab. Diese legte er also zu Grunde, sie bildet das geschichtliche Gerüst für seine Darstellung, aus ihr ist namentlich die ganze Leidensgeschichte entlehnt. In den so gegebenen Rahmen suchte er nun die Stoffe der apostolischen Quelle einzutragen, theils Einzelnes an geeignetem Orte zur Erweiterung anschließend, theils dieselben in größeren Massen einschaltend, wie sie sich jetzt in Cap. 5 bis 7, 10 und 11, 18, 23 bis 25 abgelagert finden.

Untersuchen wir aber diese Redemassen näher, so springt in die Augen, daß sie in dieser Form nicht unmittelbar der Quelle entnommen sind. In der Bergrede unterbricht das Vaterunser (6, 7—15) augenscheinlich die so conform gestaltete Polemik wider die drei Beispiele pharisäischer Tugendübung, und der ganze Abschnitt vom Sorgen und Schätzesammeln (6, 19—34) hat mit dem aufs Klarste fixirten Thema der Rede (5, 17—20) nicht nur nichts zu thun, sondern er zerreißt den Zusammenhang jener Polemik mit der offenbaren Fortsetzung derselben (7, 1—5), an die sich nach einer neuen Unterbrechung (7, 6—11) erst der Abschluß (7, 12) und ein Rückblick auf den Ausgangspunkt der Rede (5, 17) anschließt. In der Aussendungsrede zerreißt die Einschaltung, welche die Weissagung des Jüngerschicksals enthält (10, 16—39), augenscheinlich den Zusammenhang der Drohung (10, 14 f.) mit der Verheißung (10, 40—42) und bringt Spruchreihen, welche mit der geschichtlichen Situation derselben schlechthin unvereinbar sind und von denen ein Hauptstück (10, 17—22) sich bei Marcus (13, 9—13) ganz anders eingeordnet findet, weshalb es auch an dieser Stelle von unserem Evangelisten in etwas modificirter Gestalt wiederholt wird (24, 9—14). In Cap. 23

unterbricht der paränetische Abschnitt (23, 8—12) offenbar den durchaus polemisch gehaltenen Gang der Rede mit den Weherufen wider die herrschenden Richtungen im Volke, und mitten in Cap. 24 findet sich so sichtlich der Abschluß einer Wiederkunftsrede (24, 32—36), daß alles darüber hinaus Folgende nur von dem Evangelisten angereiht sein kann. Schon diese Beispiele machen es evident, daß in den großen Redegruppen des ersten Evangeliums vielfach die in der ältesten Apostelschrift gesondert aufbehaltenen Spruchreihen zu größeren Ganzen zusammengeordnet sind; und diese Wahrnehmung wird aufs Klarste dadurch bestätigt, daß wir dieselben noch sämmtlich im dritten Evangelium in dieser ursprünglichen Sonderung erhalten finden. Der Evangelist hat also die Stoffe der apostolischen Quelle nicht nur in den Rahmen der Marcuserzählung einzureihen, sondern auch unter sich zu größeren übersichtlichen Gruppen zusammenzufassen gesucht. Es können ja bei diesem Bestreben einzelne Stücke, welche er in keiner dieser beiden Weisen einzuordnen vermochte, verloren gegangen sein; aber Alles, was wir aus der Analyse des dritten Evangeliums noch über den Bestand dieser Quelle wahrzunehmen vermögen, zeigt uns, daß, abgesehen von einigen Parabeln, welche sich am schwersten in die Redecompositionen unseres Evangelisten einfügten, dies nur äußerst Weniges gewesen sein kann. Ebenso zeigt uns die Vergleichung des Textes der parallelen Abschnitte im ersten und dritten Evangelium, wie viel treuer und ursprünglicher die Redestücke der ältesten Quelle überall in jenem erhalten sind als in diesem. Nur diese Treue seiner Wiedergabe ermöglicht es uns so oft, trotz seiner Einschaltungen den durch sie durchbrochenen Zusammenhang noch deutlich zu erkennen und trotz der modificirten Fassung und Beziehung, welche die eingeschalteten Sprüche an der vom Evangelisten ihnen gegebenen Stelle erhalten, noch ihren ursprünglichen Sinn und Zusammenhang sicher zu constatiren. Sonach hat die Ueberlieferung mit vollem Rechte immer noch in unserem ersten Evangelium die alte Apostelschrift ihrem wesentlichen Inhalt nach zu besitzen geglaubt. Es war eben nur eine neue, übersichtlichere und durch die reichen Stoffe des Marcusevangeliums erweiterte Gestalt derselben, über welcher man das alte Original gern vergaß und verloren gehen ließ.

Allerdings fehlte es dem Evangelisten auch außer diesen beiden Quellen nicht ganz an mündlichen Ueberlieferungen, wie vor allem die Erzählungen aus der Kindheitsgeschichte in den beiden ersten Capiteln

zeigen, aber außer der Erzählung von der Tempelsteuer (17, 24—27), von dem Ende des Judas (27, 3—8) und von den Grabeswächtern (27, 62—66. 28, 11—15) sind es doch nur einige wenige Gnomen Jesu und ganz vereinzelte Detailzüge, mit denen die Darstellung des Marcus bereichert wird. Die Ausscheidung dieser Stücke gelingt um so leichter, als sich in ihnen der scharf ausgeprägte Sprachgebrauch des Evangelisten zeigt, welcher sich ebenso deutlich von den Spracheigenthümlichkeiten der apostolischen Quelle, wie von den vielfach durch ihn noch erhaltenen der Marcusdarstellung abhebt. Dazu kommen einige Gleichnißdeutungen und eine Reihe pragmatisirender Reflexionen, mit denen die Darstellung durchflochten ist und die uns vor Allem die Gesichtspunkte zeigen, aus welchen der Evangelist selbst die von ihm erzählte Geschichte betrachtet. In ihnen wird durch das ganze Evangelium hin immer wieder nachgewiesen, wie in den einzelnen Ereignissen des Lebens Jesu und in seiner Wirksamkeit sich die messianische Weissagung des Alten Testaments erfüllt habe. Gerade diese Nachweisungen sind für das Verständniß der ganzen Composition unseres Evangeliums überaus instructiv. Wenn die Nachweisungen darüber, wie das Krankenheilen Jesu (8, 17), sein Verhalten gegen seine Feinde (12, 17—21), sein Parabelreden (13, 35) im Alten Testamente geweissagt sei, nicht etwa am Abschlusse der Abschnitte sich finden, welche die betreffenden Seiten seines Wirkens behandeln, sondern auffallender Weise mitten in denselben, so erklärt sich dies sofort durch einen Blick auf Marcus, bei welchem an all jenen Stellen Ruhepunkte in seiner Darstellung sich zeigen, die der Evangelist benutzte, um diese Reflexionen anzuschließen. Ebenso wichtig ist eine andere Erscheinung. Die gangbare griechische Uebersetzung der ältesten Apostelschrift hatte die in ihr natürlich aramäisch erhaltenen alttestamentlichen Schriftworte nicht selbständig übersetzt, sondern nach der den griechisch redenden Juden vertrauten Uebersetzung der Septuaginta wiedergegeben mit Ausnahme eines Citats (Matth. 11, 10, vgl. Luc. 7, 27), bei dem diese Uebersetzung dem Original und der davon gemachten Anwendung nicht entsprach. Ebenso hatte Marcus die in den Reden Jesu vorkommenden alttestamentlichen Schriftworte nach dieser Uebersetzung gegeben, wieder mit einer Ausnahme (14, 27), die denselben Grund hatte. Wo nun unser Evangelist aus Marcus oder der apostolischen Quelle schöpft, da folgen seine Citate einfach dem Wortlaut der Septuaginta. Wo er aber selbständig Citate in seine Darstellung

einflicht, da benutzt er freilich auch vielfach die ihm und seinen Lesern geläufige Septuaginta; aber, da er ein schriftgelehrter Jude war, der den Urtext kannte und verstand, geht er vielfältig auch auf diesen zurück, ja es finden sich Allegationen, auf die er nur vom Grundtext aus kommen konnte, da die Septuaginta den von ihm darin gefundenen Sinn durchaus nicht ausdrücken.

Aus den pragmatischen Nachweisungen von der Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen in der Geschichte Jesu erhellt, daß, obwohl wir es hier bereits mit einer vollständigen Lebensgeschichte Jesu zu thun haben, welche mit der durch ein Geschlechtsregister eingeleiteten Geburtsgeschichte beginnt und mit dem Abschiede auf dem Berge Galiläa's schließt, die Tendenz dieser Schrift doch durchaus keine biographische ist, sondern eine wesentlich lehrhafte. Aus ihnen hat man daher auch von jeher diese lehrhafte Tendenz dahin zu bestimmen gesucht, daß der Verfasser Judenchristen die Messianität Jesu erweisen wolle. Allein da die Judenchristen ja als solche bereits an die Messianität Jesu glaubten, so muß, ähnlich wie im Marcusevangelium, ein besonderer Anlaß vorgelegen haben, welcher die Stärkung dieses Glaubens als ein Bedürfniß erscheinen ließ. Dieser Anlaß war aber nicht mehr bloß die Verzögerung der Parusie; denn unser Evangelium, welches das Marcusevangelium bereits benutzt, führt uns in der Zeit noch etwas weiter hinab. Mancherlei Anklänge zeigen, daß sein Verfasser die im Anfange des Jahres 70 geschriebene Apokalypse bereits gekannt hat (Vgl. besonders 24, 30); und die in ein Gleichniß Jesu eingeflochtene Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems (22, 7) beweist, daß dieses Ereigniß bereits hinter ihm lag, wenn auch die noch völlig unverändert reproducirte Wiederkunftsweissagung (24, 29 ff.) zeigt, daß es nur unmittelbar nach derselben geschrieben sein kann. Noch konnte die Verheißung sich erfüllen, daß sofort nach dieser Katastrophe der Herr wiederkommen werde. Aber mit dem Untergange des jüdischen Staates und seiner Hauptstadt waren freilich alle nationalen Hoffnungen, die sich für die Judenchristen immer noch an die Messianität Jesu geknüpft hatten, für immer zertrümmert. Was sie auch in Jesu gefunden oder von ihm empfangen hatten, der Messias Israels, wie ihn die Propheten verheißen, schien der nicht sein zu können, der keineswegs Israel durch die Vollendung

seiner Theokratie zum heiligen Centralpunkt aller Weltvölker gemacht hatte. Lag doch bereits die Thatsache vor, daß das Evangelium allen Völkern gepredigt war und unter ihnen seine Stätte gefunden hatte, während Israel seiner Segnungen verlustig ging. War doch vielmehr im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Auftreten Jesu die Katastrophe hereingebrochen, welche Israel von Gott verlassen und von den Heiden zertreten gezeigt hatte. Zu einer irdischen Verwirklichung des Gottesreiches in den Formen der nationalen Theokratie, wie sie die Weissagung überall in Aussicht genommen, war es nicht gekommen und konnte es nach dieser Katastrophe nicht mehr kommen; es blieb jetzt nur noch die Hoffnung auf die letzte Vollendung im Jenseits, auf das Himmelreich. Mit dem Untergange des jüdischen Staates und des Tempels zu Jerusalem war aber auch ein großer Theil der gesetzlichen Ordnungen des Alten Testaments für immer gefallen, und so schien die Entwickelung der mit dem Auftreten Jesu begonnenen neuen Epoche vielmehr zerstörend in die Heiligthümer Israels eingegriffen zu haben, die der Messias doch für alle Zeit zu sichern und zu vollenden kommen sollte.

Diese Verhältnisse waren es, welche dem Glauben der Judenchristen den schwersten Anstoß bereiteten; und diesen Anstoß zu heben war die lehrhafte Absicht eines Evangeliums, in welchem die alte Apostelschrift mit Hülfe des Marcusevangeliums und einzelner mündlicher Ueberlieferungen zu einer umfassenden Darstellung des Lebens Jesu umgearbeitet war. Dasselbe beginnt mit einem Geschlechtsregister, welches durchweg darauf angelegt ist, zu zeigen, daß Jesus der rechtmäßige Erbe des davidischen Königshauses war, in welchem nach der göttlichen Leitung seiner Geschicke das Königthum in Israel wiederhergestellt werden sollte, weil er, obwohl der Verheißung gemäß von einer Jungfrau geboren, doch von dem Davididen Joseph, der auf göttlichen Befehl die Schwangere heimgeführt hatte, rechtskräftig adoptirt war (Cap. 1). Aber gleich die einzige Geschichte, welche aus seiner Kindheitszeit erzählt wird, weist vorbedeutend darauf hin, wie wohl Heiden, die von ferne gekommen, dem Messiaskinde huldigten, aber der König in Israel es mit tödtlichem Hasse verfolgte, so daß es durch wunderbare Fügungen, die freilich auch nur dazu dienten, die Weissagung zu erfüllen, gerettet werden mußte (Cap. 2). Nicht ohne Absicht hebt der Evangelist in der Vorgeschichte hervor, wie schon der Täufer gegen die im Volke herrschenden Parteien schwere Strafworte

richten mußte (3, 7). Wie er offenbar apologetisch bemerkt, daß das Aufwachsen Jesu in dem verachteten Nazaret (statt in der alten Königstadt) durch die Weissagung bereits vorangedeutet sei (2, 23), so weist er nach, wie sich ein alttestamentliches Prophetenwort darin erfüllte, daß Jesus unter der stark mit Heiden durchsetzten Bevölkerung des nördlichen Galiläa zuerst mit seiner Heilsbotschaft auftrat (4, 14—16), und deutet schon früh darauf hin, daß man auch aus den umliegenden Heidenländern zu ihm kam und bei ihm Hülfe suchte (4, 24). So fehlt es schon in dem Eingange des Evangeliums nicht an Andeutungen, daß Jesus zwar ganz der Weissagung gemäß als der Messias Israels aufgetreten sei, daß aber von vorn herein die Leiter des Volkes sich als der Sache des Messiasreiches feindlich, dagegen Heiden als ihm zugeneigt erwiesen.

Auch daß Jesus nicht die Heiligthümer Israels angetastet, zeigt der Evangelist, indem er als erstes Beispiel seiner Lehrwirksamkeit die große Rede wählt und zu einer umfassenden Gesetzgebung für das Gottesreich erweitert, in welcher Jesus die alttestamentliche Gesetzesoffenbarung im vollen Umfange und bis auf jedes Titelchen anerkennt, indem er aber freilich dieselbe anders verstehen und erfüllen lehrt, als die Schriftgelehrten und Pharisäer sie verstanden und erfüllten (Cap. 5—7). Ausdrücklich aber läßt er in einem von ihm in den Schluß der Rede eingeschalteten Ausspruche Jesum alle Thäter der Gesetzlosigkeit von seiner Jüngerschaft ausschließen (7, 22 f.). Gleich in eine der ersten Heilungsgeschichten, wo Jesus über den Unglauben seines Volkes klagt, unterläßt er nicht, eine Weissagung Jesu einzuschalten, welche auf die Verwerfung Israels und die Theilnahme der Heiden am Heile hinweist (8, 11 f.). Trotzdem zeigt die Aussendungsrede, mit welcher der Evangelist seinen zweiten Haupttheil eröffnet und welche in seiner Darstellung als eine Weissagung auf die spätere Apostelmission erscheint, wie Jesus die Zwölf ursprünglich ausschließlich für die Mission unter Israel bestimmt, also seinem Volke das Heil zugedacht habe (10, 5 f.). Aber schon die in diese Rede verflochtenen Weissagungen des Jüngerschicksals lassen ahnen, welche Aufnahme sie bei ihrem Volke finden werden. Sofort zeigt Cap. 11 in den dort zusammengestellten Reden, wie selbst der Täufer an Jesu irre wurde, wie das Volk in kindischem Eigensinn nur nach der sofortigen Vollendung des Messiasreiches verlangte, wie die Städte, in denen Jesus die meisten Wunder gethan, unbußfertig blieben, und wie den Weisen und Klugen in der Nation

die heilbringende Wahrheit verborgen blieb. Im zwölften Cap. erfahren wir nun, wie es die Pharisäer waren, die mit decidirter Feindschaft gegen Jesum ihn verfolgten und durch Verleumdungen und versucherische Fragen das Volk von ihm abwendig zu machen suchten, an dem dann durch das Parabelreden Jesu sich das von der Prophetie geweissagte Verstockungsgericht vollzieht (Cap. 13). Nicht umsonst hat der Evangelist auch hier wieder in einem Prophetenwort auf die schließliche Theilnahme der Heiden am Heil hingewiesen (12, 21). Aber ausdrücklich zeigt er, wie Jesus selbst noch nicht das heidnische Gebiet betritt und dem cananäischen Weibe die Bitte um Hilfe nur erfüllt unter nachdrücklichster Verwahrung seiner ausschließlichen Bestimmung für das Volk Israel (15, 21—29). In den Streit über die Reinigungsgesetze fügt er bedeutungsvoll einen Ausspruch ein, nach welchem Jesus nur die pharisäischen Ueberlieferungen ausrotten will, während er das Gesetz, das sein Vater gepflanzt hat, ausdrücklich anerkennt (15, 13), wie er auch nachher noch einmal trotz seiner scharfen Polemik den Schriftgelehrten, so weit sie nur das Gesetz Mosis einschärfen, zu folgen befiehlt (23, 2 f.).

Nachdem nun noch einmal die Feindseligkeit der herrschenden Parteien constatirt ist, vor deren Irrlehre Jesus seine Jünger warnen muß (16, 1. 12), und ebenso gezeigt, wie das Volk im Großen und Ganzen kein Verständniß für die Bedeutung seiner Erscheinung hatte (16, 14), bringt der Evangelist die Verheißung an Petrus, aus welcher erhellt, wie Jesus die Begründung des Gottesreiches in der großen Volksgemeinde aufgeben und die Sammlung einer engeren Messiasgemeinde in seinem Volke in Aussicht nehmen mußte (16, 18). Damit hängt zusammen, daß die einzige Erzählung, welche er in den ganz aus Marcus entnommenen Abschnitt einschaltet, auf eine Zukunft hinweist, wo die Gotteskinder von der Tempelsteuer frei sind und also der ganze Fortbestand des Tempelcultus in Frage gestellt wird (17, 24—27). Die nun beginnenden, immer deutlicheren Hinweisungen auf das Leidensgeschick Jesu waren dem Evangelisten bereits durch Marcus gegeben. Aber in der Art, wie er den jerusalemischen Abschnitt zu einer großen Kampfesscene Jesu mit den Hierarchen und den herrschenden Parteien im Volke zuspitzt, tritt noch schärfer hervor, daß dieser Ausgang ihre Schuld war, und daß nun in Folge davon das Reich Gottes von den Juden auf die Heiden übergeht (21, 43), die rebellische Hauptstadt aber dem Untergang überliefert wird

(22, 7). Trotz alledem wird namentlich in der Leidensgeschichte immer wieder darauf hingewiesen, wie alles Einzelne genau so gekommen ist, wie es von den Propheten geweissagt war. Nur unser Evangelist hebt endlich ausdrücklich hervor, wie der heidnische Statthalter die Blutschuld von sich ablehnt, das von seinen Führern aufgewiegelte Volk aber in rasender Verblendung die Strafe dafür auf sein Haupt herabruft (27, 24 f.). Vor Allem aber zeigt die Geschichte von den Grabeswächtern, wie die Häupter des Volkes, die dasselbe zur Feindschaft gegen Jesum verführt, zuletzt noch durch einen abscheulichen Betrug den Eindruck des Auferstehungswunders zu paralysiren suchen und es so verschulden, wenn selbst die Botschaft von dem Auferstandenen durch das Volk verworfen wird (28, 15).

So erscheint denn in dem ihm ganz eigenthümlichen Schlußabschnitt unsers Evangeliums (28, 16—20) der zur Rechten Gottes Erhöhte seinen Jüngern auf dem Berge Galiläa's und proclamirt sich als den König Himmels und der Erde. Der als der Erbe des Königthums in Israel Geborene hat nicht den Thron seiner Väter bestiegen, wie er sollte, weil sein Volk ihn, durch seine Autoritäten verführt, verworfen und getödtet hat; aber er ist durch Gottes Macht und Hand der messianische Weltherrscher geworden. Nicht mehr zu Israel sendet er seine Boten, wie er anfänglich beabsichtigt, sondern zu allen Völkern, weil durch die Schuld des Volkes das Gottesreich von ihm genommen und den Heiden gegeben ist. Nicht das Gesetz mehr heißt er sie lehren, sondern seine Gebote, in denen freilich der im Gesetz offenbarte Wille Gottes vollkommen erfüllt wird, aber in anderer Form, als sie einst für die Theokratie in Israel in Aussicht genommen war. Nicht mehr verheißt er, daß Jehova im Tempel Wohnung machen werde inmitten seines Volkes; denn der Tempel ist in Schutt und Trümmer gesunken. Aber er verheißt den Jüngern seine bleibende göttliche Gnadengegenwart. Das ist die Summa, welche das Evangelium den Gläubigen aus Israel predigen, womit es jeden Anstoß heben und ihren Glauben neu stärken will bis auf den nahen Tag der Wiederkunft.

Nach der hergebrachten Annahme ist das Evangelium von einem Palästinenser für Palästinenser geschrieben. Diese Annahme ist augenfällig unrichtig. Leser, denen der Name Immanuel (1, 23) und Golgatha (27, 33), denen der Psalmspruch, den Jesus am Kreuze betet (27, 46), gedolmetscht werden muß, sind unmöglich Palästinenser, deren Mutter-

sprache das Aramäische ist, auch wenn sie nach 1, 21 die Bedeutung des unter den Juden aller Orten üblichen Namens Jesus kennen. Die jüdischen Reinigungs- und Passahgebräuche sind ihnen freilich bekannt, da der Evangelist die bezüglichen Erläuterungen des Marcus wegläßt; denn jene werden in der Diaspora ebenso peinlich gehalten wie in Palästina, und diese lernt jeder fromme Jude kennen, weil er doch einmal wenigstens seine Wallfahrt nach Jerusalem macht oder durch Andere davon erzählen hört, so weit er sie nicht aus der synagogalen Lesung des Alten Testaments ohnehin kennt. Aber schon ein Gebrauch wie die jährliche Osteramnestie scheint ihnen nicht bekannt zu sein (27, 15), und die Art, wie Nazaret und Capharnaum, oder Localitäten, wie Gethsemane und Golgatha, eingeführt werden, zeugt nicht für Leser, die mit der Geographie ihres Vaterlandes vertraut sind. Auch jene Erscheinung eines antinomistischen Libertinismus, auf welche der Evangelist wiederholt Worte Jesu bezieht (7, 22 f. 13, 41. 24, 11 f.), um sie als eine das christliche Leben seiner Leser schwer bedrohende zu bekämpfen, kann nur in heidenchristlichen Kreisen aufgetreten sein, wo die paulinische Freiheitslehre mißverstanden und mißbraucht wurde; und dies weist uns in die Diaspora hinaus, wo wir auch nach anderen Schriften des Neuen Testaments dieser Erscheinung begegnen.

Wichtiger für uns ist, daß auch der Verfasser kein Palästinenser sein kann. Wohl ist er ein schriftgelehrter Jude, der sein Altes Testament im Urtexte liest, er kennt den Namen des römischen Procurators und des Hohenpriesters zur Zeit Jesu, er verehrt Jerusalem als die heilige Stadt (4, 5. 27, 53); aber mehr als eine Stelle macht die Genauigkeit seiner Kenntniß von palästinensischen Oertlichkeiten und Verhältnissen mehr als zweifelhaft, und die Art, wie er von „jenem Lande" spricht (9, 26. 31), zeigt unwiderleglich, daß er selbst kein Palästinenser war. Nur daraus erklärt sich ja auch zuletzt seine ganze Composition. Um das Jahr 70 mußten in Palästina noch so viel Augenzeugen leben und solche, die aus der Ueberlieferung der Augenzeugen mit dem Leben Jesu im Großen und Ganzen bekannt waren, daß ein Verfasser, der die Materialen der ältesten Apostelschrift zu einer zusammenhängenden Geschichte Jesu ausgestalten wollte, nicht zu der Schrift eines Nichtaugenzeugen, wie das Marcusevangelium es war, zu greifen brauchte. Vor Allem aber mußte er noch über einen ganz anderen Vorrath eigener augenzeugenschaftlicher Ueberliefe-

rungen verfügen, während Alles, was unser Evangelist zu seinen Quellen herzubringt, nicht nur überaus wenig ist, sondern mehrfach die deutlichsten Spuren davon trägt, nicht aus erster Hand geschöpft zu sein. Vor Allem aber zeigt die Art, wie er die Darstellung seiner erzählenden Hauptquelle bald zurechtzustellen, bald näher zu motiviren oder auszuführen sucht, daß hier lediglich schriftstellerische Motive walten und eine selbständige Ueberlieferung über diese Dinge ihm nicht zur Verfügung steht. Nur so ist es ja möglich gewesen, daß er nicht nur das ganze geschichtliche Gerüst seiner Erzählung aus Marcus herübergenommen hat, auch wo dasselbe sichtlich nur auf unsicherer Combination des Nichtaugenzeugen beruht und wo wir dasselbe aus anderen Quellen oder mittelst historischer Kritik zurechtstellen müssen, sondern daß er sogar nach eigener Combination auf demselben ruhig weitergebaut und dabei nicht einmal die schriftstellerischen Motive der Marcusschrift in Rechnung gezogen hat. Begreiflich wird das Alles nur bei einem in der Diaspora lebenden Juden, in dessen Kreisen wohl auch vereinzelte Ueberlieferungen aus der Geschichte Jesu umgingen, der aber für dieselbe im Wesentlichen sich doch ganz auf schriftliche Quellen angewiesen sieht.

Gerade draußen in den Heidenländern, wo sich der fromme Jude, auch der messiasgläubige, immer fremd fühlte und von wo er mit nie gestillter Sehnsucht hinblickte auf die heilige Stadt, die Metropole seines eigentlichen Heimathlandes, mit doppelt heißem Verlangen der Zeit harrend, wo der Eintritt der messianischen Vollendung die zerstreuten Kinder Israels nach der altprophetischen Verheißung wieder sammeln werde um den Berg Zion, gerade dort mußte die Katastrophe des Jahres 70, die alle diese Hoffnungen zertrümmerte, als der schwerste Schlag empfunden werden. Gerade dort mußte das Evangelium, das in diesem verhängnißvollen Augenblicke den Glauben an den Messias neu befestigte, indem es das dunkle Räthsel dieses Verhängnisses löste, eine Glaubensthat sein, die auf die Judenchristen weiter Kreise die segensreichsten Wirkungen ausübte. Gerade dies Evangelium der Judenchristen muß es gewesen sein, das mit seinem Hinweis auf den durch die Schuld des Volkes herbeigeführten und von Jesu klar ins Auge gefaßten Uebergang des Gottesreiches von den Juden auf die Heiden am meisten dazu beitrug, die Gläubigen aus Israel immer mehr mit der großen Heidenkirche zu verschmelzen. Nicht ohne Grund hat das zweite Jahrhundert und auf seine Autorität die gesammte

christliche Kirche in ihm immer noch den Apostel Matthäus selbst reden gehört, dessen ursprüngliches Werk uns unrettbar verloren ist, dessen unschätzbare Aufzeichnungen aber in ihm erhalten sind und gerade in dem Maße für uns wieder werthvoll werden, in welchem die Einsicht in den geschichtlichen Ursprung und die schriftstellerische Beschaffenheit dieses Evangeliums der Judenchristen uns dieselben in ihrer ursprünglichen Form wiederherstellen lehrt.

---

5. Das Evangelium der Heidenchristen.

Unser drittes kanonisches Evangelium, sowie seine Fortsetzung, die Apostelgeschichte, schreibt die Ueberlieferung seit Irenäus einmüthig dem Lucas zu, einem griechischen Arzte, den wir in den Briefen des Paulus aus seiner Gefangenschaft zuerst erwähnt finden (Col. 4, 14. Philem. Vers 24; vgl. 2 Tim. 4, 11). Aus der Apostelgeschichte erhellt aber, daß er bereits viel früher mit Paulus bekannt geworden war, ihn bei seinem ersten Uebergange aus Asien nach Europa begleitet, später seine letzte Reise nach Jerusalem, wie auch seine Deportationsreise nach Rom mitgemacht und seinen Schiffbruch bei Malta miterlebt hatte. Daß die Aufzeichnungen über diese Reisen von Lucas herrühren, gestehen heute sogar diejenigen Kritiker zu, welche die Apostelgeschichte selbst von einem Späteren geschrieben und jene Aufzeichnungen des Lucas nur in ihr benutzt sein lassen, da sich sonst schlechterdings nicht erklären läßt, wie die Ueberlieferung dazu gekommen ist, die Abfassung des Buches einem Gefährten des Paulus zuzuschreiben, den dieser mit am seltensten erwähnt. Es ist aber der Kritik noch nicht gelungen, die Art, wie der Erzähler in den Partieen, die den Aufzeichnungen eines Anderen angehören sollen, sich selbst unter die handelnden Personen einschließt, ohne die Annahme eines absichtlichen Betruges in irgend wahrscheinlicher Weise zu erklären. Dagegen führt die offenbare Verwandtschaft dieser in gutem Griechisch geschriebenen Abschnitte mit dem eine wahrhaft klassische Periode bildenden Vorwort des Evangeliums immer wieder darauf, daß der dort die von ihm miterlebten Ereignisse erzählende Gefährte des Paulus der Verfasser beider Schriften war, wie die Ueberlieferung annimmt. Auch hier hat sich freilich in ihr später der Gesichtspunkt geltend gemacht, dem Evangelium eines Nicht-

augenzeugen eine apostolische Beglaubigung zu geben; aber erst Origenes scheint dies auf eine offenbar falsche Erklärung einer paulinischen Stelle (2 Cor. 8, 18) zu stützen, und erst bei Eusebius hören wir davon, daß man die Stellen, wo Paulus von seinem Evangelium redet, auf das Lucasevangelium bezog, indem man den späteren Sprachgebrauch, welcher die von Christo erzählenden Schriften Evangelien nannte, in das Neue Testament hineintrug, in welchem nur die von ihm handelnde Heilsbotschaft mit diesem Ausdruck bezeichnet wird.

Erst die spätere Zeit, welcher jede geschichtliche Anschauung von den Verhältnissen des apostolischen Zeitalters verloren gegangen war, konnte auf den Gedanken kommen, das Verhältniß des Lucasevangeliums zu Paulus mit dem des Marcusevangeliums zu Petrus in Parallele setzen zu wollen. Zwar daß der Verfasser des dritten Evangeliums ein Schüler des Paulus war, ergiebt sich auch ganz abgesehen von dem Beweise, welchen die Composition seiner Fortsetzung, der Apostelgeschichte, dafür bietet. Es kommen hier nicht sowohl einzelne Anklänge an paulinische Spracheigenthümlichkeiten oder einzelne Anspielungen an Stellen in paulinischen Briefen in Betracht. Man darf nicht einmal darauf zu viel Werth legen, daß die von Paulus (1 Cor. 15, 5) erwähnte Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus sich nur noch bei Lucas (24, 34) bezeugt findet. Völlig entscheidend ist die Thatsache, daß der Bericht über die Abendmahlseinsetzung im dritten Evangelium in dem Maße, in welchem er von der älteren Ueberlieferung abweicht, aufs Genaueste mit dem paulinischen Berichte (1 Cor. 11) übereinstimmt. Aber davon, daß Lucas die ihm eigenthümlichen Mittheilungen über das Leben Jesu dem Paulus verdankt, wie Marcus die seinen dem Petrus, kann ja keine Rede sein. Paulus war selbst kein Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen; und sein völliges Schweigen über die Details dieses Lebens in seinen Briefen zeigt zur Genüge, wie wenig das, was er darüber etwa von den Uraposteln erfahren hatte, von solchem Umfange und solcher Bedeutung für ihn war, daß er einem Schüler den Stoff für die Darstellung dieses Lebens zu liefern fähig oder geneigt sein konnte. Gerade Irenäus, mit dem unsere Ueberlieferung über das Lucasevangelium anhebt, zeigt noch das volle Bewußtsein davon, daß man die Kunde darüber, woher Lucus seine Mittheilungen entlehnt habe, doch nur aus dem Vorwort seines Evangeliums (1, 1—4) entnehmen könne und daß dieses auf die urapostolische Ueberlieferung zurückführe.

In diesem Vorwort giebt Lucas zunächst zu verstehen, daß er selbst kein Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen, daß er aber der Ueberlieferung der Augenzeugen aufs Sorgfältigste nachgegangen sei. Ob er damit die mündliche oder die schriftliche Ueberlieferung meine, ergiebt sein Ausdruck nicht. Da wir aber von der Schrift eines Augenzeugen wissen, welche jedenfalls älter ist, als unser Evangelium, so liegt die Vermuthung von vorn herein nahe, daß ihm dieselbe bei seinen Nachforschungen nicht entgangen sein wird. Er stellt sein Unternehmen ausdrücklich in Parallele mit den Arbeiten Anderer, welche ebenfalls auf Grund der augenzeugenschaftlichen Ueberlieferung versucht haben, die Ereignisse des Lebens Jesu in geordneter Weise zusammenzustellen. Er sagt zwar nicht direct, daß er diese Versuche bei dem seinen benutzt habe, aber die Vorstellung der Kirchenväter, als ob er diese Versuche tadele und den seinen ihnen entgegensetze, ist eine ganz unhaltbare. Gewiß müssen ihm dieselben nicht genügt haben, da er sonst nicht einen neuen unternommen haben würde; aber da er selbst von ihnen bezeugt, daß sie auf die Ueberlieferung der Augenzeugen zurückgingen, so kann er bei seinen Nachforschungen nach dieser jene, wenn auch immerhin secundären, Quellen unmöglich übergangen haben. Nun kennen wir von solchen Versuchen, deren es zu seiner Zeit bereits mehrere gab, wenigstens einen, welcher ganz seiner Beschreibung entspricht, unser Marcusevangelium; und da die Art, wie dasselbe bereits kurze Zeit nach seiner Entstehung in unserem ersten Evangelium benutzt wird, für seine Verbreitung und für den Werth, den man ihm beilegte, zeugt, so ist es auch von ihm von vorn herein anzunehmen, daß Lucas dasselbe gekannt und benutzt hat. Diese Annahme bestätigt aber die Vergleichung unseres dritten mit unserem zweiten Evangelium auf's Augenfälligste. Nur die unglückliche Griesbach'sche Hypothese hat die Augen dagegen verschließen können, wie sich Lucas von Marcus durch große Partieen hin in Anordnung und Darstellung abhängig zeigt, wie oft in diesen Partieen sein Text formell und sachlich sich einfach als eine Erläuterung und Erweiterung, Zurechtstellung und Erleichterung des Marcustextes darstellt, wie die Erzählung des dritten Evangeliums oft Detailzüge aus Marcus voraussetzt, die an ihrem Orte von dem Bearbeiter übergangen sind, wie selbst die Spracheigenthümlichkeiten des zweiten Evangeliums vielfältig mitaufgenommen sind und sich der andersartigen Aus-

drucksweise des Lucas gegenüber noch deutlich als ein ihm ursprünglich fremdartiges Element erweisen.*)

Wir kennen freilich noch einen Versuch, auf Grund der augenzeugenschaftlichen Ueberlieferung die Ereignisse des Lebens Jesu in geordneter Weise darzustellen, nur daß derselbe nicht, wie das Marcusevangelium, hauptsächlich auf mündlicher Ueberlieferung eines Augenzeugen, sondern auf der schriftlichen des Apostel Matthäus beruht, das ist unser erstes Evangelium. Aber so sicher wie sich die Benutzung des Marcusevangeliums durch Lucas nachweisen läßt, ebenso sicher läßt sich erweisen, daß derselbe unseren kanonischen Matthäus nicht gekannt hat. Gerade in den Abschnitten, in welchen die Eigenthümlichkeiten beider Evangelien am stärksten hervortreten, in der Geburtsgeschichte und den Erscheinungen des Auferstandenen, zeigen sie auch nicht die geringste Berührung mit einander, ja ihre Berichte schließen sich vielfach so direct aus, daß unmöglich ein Evangelist die Schrift des Anderen gekannt haben kann. Aber auch da, wo beide das Marcusevangelium benutzen, geschieht dies in durchaus selbständiger Weise. Nicht eine der Aenderungen, welche der erste Evangelist in Folge seiner hier relativ selbständigen Composition in seinen beiden ersten Theilen an der Ordnung der Marcuserzählungen vorgenommen hat, ist von Lucas acceptirt worden, während er sich doch selbst einige, aber völlig anders motivirte Abweichungen erlaubt; und da, wo der erste Evangelist die Marcuscomposition am lebensvollsten umgestaltet hat, in den Streitverhandlungen zu Jerusalem, bleibt Lucas ganz bei der einfachen Aneinanderreihung der Scenen, wie sie Marcus giebt, stehen. Er hat die kurzen Warnungsworte vor den Schriftgelehrten anstatt der furchtbaren Weherufe, bis zu denen sich der Auftritt bei Matthäus steigert, obwohl er dieselben an anderer (übrigens geschichtlich unmöglicher) Stelle bringt, und endigt mit der harmlosen Erzählung des Marcus vom Scherflein der Wittwe, die im ersten Evangelium als den dramatischen Fortschritt störend fortfallen mußte. Wo beide in einzelnen Perikopen die Erzählungen aus Marcus wiedergeben, hat Lucas gerade die charakteristischen Einschaltungen des ersten Evangelisten so wenig, wie der erste Evangelist die des Lucas, was namentlich in der Leidensgeschichte, wo das erste Evangelium ausschließlich dem

---

*) Die Nachweise hiefür sind mittelst einer durchgängigen Textvergleichung in meinem Marcusevangelium bis in alle Einzelheiten hinein gegeben.

Marcus folgt, in höchst auffallender Weise hervortritt. Vielfältig zeigt sich, daß jeder in verschiedener Weise die Darstellung des Marcus aufgefaßt und gedeutet hat; und wo beide den Text desselben erleichtern, erläutern oder zurechtstellen, geschieht es doch von jedem in durchaus eigenartiger Weise. Man hat dagegen auf eine Reihe von Fällen hingewiesen, wo allerdings in der Abwandlung des sprachlichen Ausdrucks bei Marcus oder in der Auslassung einzelner Worte desselben beide Evangelisten sich in auffälliger Weise berühren; aber in überaus seltenen Fällen sind diese Berührungen von irgend einer sachlichen Bedeutung.*) Wenn man gerade in neuerer Zeit wieder Neigung zeigt, darauf hin eine Kenntniß des ersten Evangeliums durch Lucas zuzugestehen, so übersieht man, daß es schlechterdings unmöglich ist, zu erklären, wie, abgesehen von jenen ganz unerheblichen sprachlichen Berührungen, dieselbe nicht von durchgreifenderem Einfluß auf die Composition seines Evangeliums geworden ist.

Gerade die Thatsache, daß Lucas unser erstes Evangelium nicht kennt und doch eine große Fülle von Stoffen mit ihm gemein hat, ist es gewesen, welche zu der für die Evangelienkritik so epochemachenden Entdeckung geführt hat, daß dieselbe Quelle, welche der erste Evangelist mit der Marcuserzählung zusammengearbeitet hat, auch von Lucas neben dem zweiten Evangelium benutzt ist (vgl. S. 30). Damit bestätigt sich aber nur, was wir nach seinem Vorwort ohnehin vermuthen mußten, daß ihm

*) Man kann sie auf verschiedene Weise erklären, und für manches werden sich uns selbst noch Anhaltpunkte ergeben. Zuletzt darf man doch nicht vergessen, wie leicht der Text des zweiten Evangeliums in einer Zeit, die weit über all unsere Textzeugen hinausliegt und in der derselbe je höher hinauf desto weniger durch die Vorstellung einer normgebenden Bedeutung oder gar Heiligkeit dagegen geschützt war, Zusätze erhalten haben oder im Ausdruck geändert sein kann, ohne daß man darum auf einen Urmarcus zurückzugreifen braucht (vgl. S. 31), und wie leicht schon damals die Texte des ersten und dritten Evangeliums conformirt sein können in umfassenderer Weise, als es noch in unseren Textvarianten geschieht. Bleiben sie aber auch unerklärt und unerklärlich, so kann doch keinesfalls durch sie die Evidenz des aus so vielen ungleich bedeutungsvolleren Thatsachen sich ergebenden Resultates beeinträchtigt werden. Vielmehr wird dasselbe auch dadurch augenfällig bestätigt, daß nicht nur von den pragmatischen Reflexionen des ersten Evangelisten, insbesondere von seinen Nachweisungen der Schrifterfüllung, sondern auch von den ihm eigenthümlichen Ausdrücken und Redeweisen nichts in das Lucasevangelium übergegangen ist, obwohl dasselbe sich sonst auch im sprachlichen Ausdruck in sehr umfassender Weise von seinen Quellen beeinflußt zeigt.

die älteste Apostelschrift eine zweite Quelle gewesen ist, aus der er die Ueberlieferung der Augenzeugen geschöpft hat. Ebenso wie im ersten Evangelium, zeigt es sich auch hier nicht selten, daß Lucas Sprüche, die er einmal im Zusammenhange des Marcus und im Anschluß an dessen Fassung bringt, an anderer Stelle wiederholt, wo er ihnen im Zusammenhange seiner anderen Quelle begegnet. Erklärt sich doch so allein die Wiederkehr der Cap. 9 nach Marcus gebrachten Aussendungsrede in Cap. 10. Aber gerade die Art, wie er die Stoffe der ältesten Quelle in durchaus anderer Weise als der erste Evangelist mit der Marcuserzählung verflochten hat, bestätigt nur aufs Neue, daß er unser erstes Evangelium nicht kennt. Von den großen Redegruppen desselben findet sich bei ihm keine Spur, vielmehr hat er die vom ersten Evangelisten zu größeren Ganzen zusammengefügten Spruchreihen noch überall in ihrer ursprünglichen Selbständigkeit erhalten, nicht selten auch da, wo sie der erste Evangelist in die Marcuserzählung eingeschaltet oder im Anschluß an die bei Marcus erhaltenen Fragmente gebracht hat. Nur dadurch erklärt sich eine eigenthümliche Erscheinung. Während sonst der erste Evangelist die Redestoffe der apostolischen Quelle durchweg ungleich treuer erhalten hat als Lucas, der sie meist in sehr freier Bearbeitung giebt, läßt er umgekehrt da, wo er im Anschluß an Marcus solche Stoffe bringt, sich vielfach von der sehr freien Wiedergabe des Letzteren beeinflussen, während sie dann bei Lucas, der sie im Zusammenhange der ältesten Quelle bringt, noch ursprünglicher erhalten sind. Auch bei den Erzählungsstücken der ältesten Quelle geht Lucas nicht selten von der farbenreicheren Darstellung des Marcus auf die einfachere Fassung der ältesten Quelle zurück und berührt sich dadurch mit dem ersten Evangelium nicht nur in den gleichen Auslassungen, sondern zuweilen auch in denselben Ausdrücken. Aber gerade weil dies nur sporadisch geschieht, ist es klar, daß es hier nicht etwa die Kenntniß des ersten Evangeliums, sondern die Benutzung der gemeinsamen Quelle ist, welche diese Berührungen veranlaßt hat. Auch wo beide Stoffe benutzen, die sich bei Marcus nicht finden, zeigt sich ihre gegenseitige Unabhängigkeit darin, daß sie dieselben in verschiedener Weise zu erläutern, zu deuten oder einzuflechten versuchen.

Entscheidend für dieses Resultat ist, daß sich die ganze Composition des Lucasevangeliums aufs Durchsichtigste aus der Benutzung dieser beiden Quellen erklärt. Von der Bildung sachlicher Erzählungsgruppen, auf

welcher die Composition des Marcusevangeliums beruht und welche theilweise noch ins erste Evangelium übergegangen, ist hier bereits völlig abstrahirt. In mehr historiographischer Weise wird die ganze öffentliche Wirksamkeit Jesu einfach in seine galiläische und jerusalemische Wirksamkeit eingetheilt und zwischen diesen ersten und dritten Theil ein zweiter eingeschaltet, welcher die außergaliläische Wirksamkeit darstellt, die sich der Evangelist nicht mit Unrecht als ein fortgesetztes Wanderleben außerhalb Galiläa's vorstellt, dessen letztes Ziel Jerusalem war. Der erste dieser Theile baut sich nun einfach auf Marcus auf, dem Lucas mit einer einzigen Umstellung, die sich uns aus seinem lehrhaften Zwecke erklären wird, ununterbrochen folgt bis zur Apostelwahl (4, 14—6, 19). Hier, wo er die Situation vorfindet, in welche schon die älteste Quelle die nach ihr sogenannte Bergrede verlegte, schaltet nun Lucas nicht nur diese Rede ein, sondern er bringt mit ihr eine Reihe von Stoffen aus derselben Quelle in der Ordnung, in der sie dort standen, bis zur Parabelrede. Aus dieser nimmt er aber nur das Gleichniß vom Sämann auf (6, 20—8, 8), weil er mit dem Gespräche, das Marcus an dasselbe anknüpft, wieder in den Gang dieser Quelle zurücklenkt, um ihr nun bis zum Ende der galiläischen Wirksamkeit ununterbrochen zu folgen (8, 9—9, 50). Hier ist allerdings eine Reihe von Erzählungen ausgelassen (Marc. 6, 45 bis 8, 26), theils weil sie außerhalb Galiläa's spielen, theils weil sie Verhältnisse betreffen, welche für seine heidenchristlichen Leser ihre Bedeutung verloren hatten, theils weil der Evangelist, bereits von der Fülle der Stoffe bedrängt, von zwei verwandten Erzählungen überhaupt nur eine aufzunehmen pflegt. Aber im Uebrigen ist in diesem Abschnitt, abgesehen von der Nachholung der Anecdote von dem Besuche der Verwandten Jesu (8, 19—21), weder in der Reihenfolge des Marcus etwas geändert, noch etwas Neues eingeschaltet. Dagegen beginnt der zweite Theil mit einer großen Einschaltung (9, 51—18, 14), in welcher wesentlich Stoffe aus der apostolischen Quelle benutzt sind. Offenbar nämlich schloß Lucas aus dem Inhalt der Aussendungsrede dieser Quelle, welche das erste in diesem Theile aus ihr entnommene Hauptstück bildet, daß dieselbe den Abschluß der zusammenhängenden galiläischen Wirksamkeit Jesu voraussetze; und unter der, freilich nicht durchweg zutreffenden, Voraussetzung, daß in jener Quelle die Stoffe chronologisch aneinander gereiht seien, meinte er danach alles in ihr Folgende in diese außergaliläische Wirksamkeit oder in das

Wanderleben Jesu verlegen zu können. Gerade diese Einschaltung ist uns von so unvergleichlicher Wichtigkeit, weil wir aus ihr noch mit großer Sicherheit die Anordnung und die ursprüngliche Gestalt eines großen Theiles jener Quelle mit voller Sicherheit abnehmen können. Dann aber geht Lucas wieder zu Marcus über, um aus ihm zu bringen, was dort in die Wirksamkeit Jesu in Peräa und Judäa verlegt war (18, 15—19, 27). Auch hier ist nur Weniges aus Gründen, wie wir sie bereits kennen gelernt haben, ausgelassen, während gelegentlich noch ein Gleichniß aus der apostolischen Quelle eingeschaltet wird. Im dritten Theile (19, 28—23, 56), welcher die jerusalemische Wirksamkeit mit Einschluß der Leidensgeschichte enthält, war Lucas natürlich ganz an Marcus gewiesen, aus dem er auch das Einzige bringt, was derselbe von der Auferstehungsgeschichte enthielt (24, 1—11).

Das Vorwort des Lucasevangeliums redet aber allerdings von vielen Versuchen, die Thatsachen der evangelischen Geschichte zusammenzustellen, und wir haben bisher nur einen derartigen entdeckt, welcher dem Lucas vorgelegen. Es ist nun freilich keineswegs gesagt, daß alle die Schriften, welche der Evangelist dabei im Auge hat, umfassende Darstellungen des Lebens Jesu waren, es kann auch nur das öffentliche Leben Jesu oder eine einzelne Seite desselben, sein Lehren, sein Heilen, seine Kämpfe mit den Pharisäern, in solchen Schriften dargestellt gewesen sein; und eben dieser ihr fragmentarischer Charakter mag es bewirkt haben, daß sie über unseren vollständigeren Evangelienbüchern rasch vergessen und spurlos verschwunden sind. Ohne Zweifel hat Lucas alles Wesentliche, was er in diesen Quellen fand, in sein Evangelium mit verarbeitet, und so zeigt sich denn auch bei ihm eine Fülle neuer Stoffe neben dem aus Marcus und der apostolischen Quelle Aufgenommenen. Da er im Vorwort ausdrücklich beansprucht, Allem von vorne an nachgegangen zu sein, so kann es uns nicht wundern, daß er auch eine Schrift fand, welche es sich zur speciellen Aufgabe machte, die Geburtsgeschichte Jesu und seines Vorläufers darzustellen, aus welcher er den reichen Inhalt seiner beiden ersten Kapitel und wohl auch das Geschlechtsregister im dritten entlehnte. Diese Quelle rührte ohne Zweifel von einem palästinensischen Judenchristen her; denn die ganze Erzählungsweise ist mit so offenbarer Absichtlichkeit der heiligen Geschichte des Alten Testaments nachgebildet, und der stark hebraisirende Charakter der Sprache sticht so auffallend gegen die tadellose Periode des

Vorworts ab, daß dieselbe nur von einem geschrieben sein kann, der ebenso im Alten Testament zu Hause, wie in der Landessprache Palästina's aufgewachsen war. Auch in der Vorgeschichte des Täufers findet sich nicht nur vereinigt, was Marcus und die apostolische Quelle boten, sondern auch eine Bußpredigt des Täufers an die verschiedenen Volksklassen (3, 10—14), die aus einer eigenen Quelle geschöpft sein muß. In der Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu finden wir eine Reihe von Erzählungen, von welchen Lucas in den ihm eigenthümlichen Quellen eine ganz eigenartige Darstellung gefunden haben muß, so von der Berufung des Petrus (5, 1—11) und von dem Auftreten Jesu in Nazaret (4, 16—30), von der Heilung des Hauptmannssohnes (7, 2—10) und von dem Streite über das höchste Gebot (10, 25—37). Wie er jene beiden in den aus Marcus entlehnten ersten Abschnitt seines ersten Theils verflochten und mit der Darstellung des Marcus harmonistisch vereinigt hat, so hat er diese beiden in den Einschaltungen aus der apostolischen Quelle gebracht und mit ihrer Darstellung combinirt. Andere Erzählungen seiner eigenthümlichen Quellen berühren sich nur der Art nach mit ähnlichen Erzählungen des Marcus und der ältesten Matthäusschrift, ohne mit einer derselben identisch zu sein. So entlehnt er aus ihnen eine Todtenerweckung (7, 11—17), eine Salbungsgeschichte (7, 36—50), eine Sabbathheilung (13, 10—17) und die Erzählung von dem die Mutter Jesu preisenden Weibe (11, 27. 28); aber auch ganz eigenthümliche, wie die von der Verwerfung Jesu in Samarien (9, 52—56), von Maria und Martha (10, 38—42), vom dankbaren Samariter (17, 11—19) und von Zacchäus (19, 1—10). Von neuen Redestoffen scheinen nur einige Parabeln aus diesen Quellen entlehnt zu sein, wie der verlorene Sohn (Cap. 15), der reiche Mann und arme Lazarus (Cap. 16), der Pharisäer und Zöllner (Cap. 18), vielleicht auch die Weissagung über Jerusalem (19, 39—44).

Auch über die Leidensgeschichte müssen sich seine Quellen erstreckt haben; denn hier sehen wir Lucas vielfach in so durchgreifender Weise von Marcus abweichen, daß dies nur aus einer ihm vorliegenden eigenthümlichen Darstellung derselben Gegenstände erklärt werden kann. Schon in der Geschichte des letzten Mahles geht er vielfach seinen ganz eigenthümlichen Weg. Wie die Erzählung der Abendmahlseinsetzung vorwiegend auf die paulinische Ueberlieferung zurückgeht, so ist auch die

Entlarvung des Verräthers und das vermessene Wort des Petrus so anders und in so eigenthümlichem Zusammenhange erzählt, daß ihm hier die Darstellung einer anderen Quelle vorgelegen haben muß. Dasselbe gilt von dem Gebet in Gethsemane, von der Verhandlung vor dem hohen Rath; eigenthümlich ist ihm die Scene vor Herodes (23, 4—16) und eine Reihe von Zügen in der Kreuzigungsgeschichte, besonders das Wort an die Töchter Jerusalems (23, 27—31) und das Gespräch Jesu mit den beiden Schächern (23, 39—43), sowie in der Auferstehungsgeschichte die Erzählung von den Emmausjüngern und von der Erscheinung am Osterabend (24, 13—43). Hiernach erstrecken sich die dem Lucas eigenthümlichen Stoffe über das ganze Gebiet des Lebens Jesu von den Verkündigungen der Geburt Jesu und seines Vorläufers an bis zu den Erscheinungen des Auferstandenen; fast jede Seite dieses Lebens, welche naturgemäß gern in der Ueberlieferung besprochen wurde, ist durch eine oder die andere Erzählung vertreten, die Berufung von Jüngern, der Verkehr mit Zöllnern und Sündern, die Conflicte mit den Schriftgelehrten, die Sabbathheilungen, die Berührungen mit Heiden und Samaritern, die Erweckung eines Todten, das Parabelreden und die Zukunftsweissagungen. Daher drängt sich immer wieder die Vermuthung auf, daß dem Evangelisten außer dem Marcusevangelium wenigstens noch eine das ganze Leben Jesu umfassende Darstellung vorlag, wenn auch seine Aeußerung über die Vielen, auf deren Versuche er bereits zurückblickt, schwerlich erlaubt, alle ihm eigenthümlichen Stoffe dieser Quelle zuzutheilen. Vollends über die Beschaffenheit oder Abfassungszeit jener Hauptquelle oder der etwa sonst noch von ihm benutzten irgend etwas auszumitteln, sind wir nicht mehr im Stande. Gewiß ist nur, daß es nicht augenzeugenschaftliche Quellen waren, sondern solche, welche die Ueberlieferung der Augenzeugen, vielleicht oft nicht einmal aus erster Hand wiedergaben, wie namentlich daraus erhellt, daß gerade von eigentlichen Redestoffen, abgesehen von einigen Parabeln und einzelnen Aussprüchen, diese Quellen nichts wesentlich Neues boten. Sehr merkwürdig ist, daß in einer großen Reihe jener Erzählungen sich Berührungen mit johanneischen Ueberlieferungen finden, obwohl dergleichen an manchen Stellen auch von dem Evangelisten in seine Stoffe nach mündlicher Ueberlieferung eingetragen scheinen; und da wenigstens die Hauptquelle, welche mit der Geburtsgeschichte begann, jedenfalls in Palästina

entstanden ist, so dürfen wir annehmen, daß in diesen Quellen noch viele höchst werthvolle Ueberlieferungen aus den Kreisen der Augenzeugen, wenn auch nicht überall im engeren Sinne der Apostel, enthalten sind.

Ebenso wenig läßt sich mit voller Sicherheit feststellen, daß Lucas ausschließlich schriftliche Quellen benutzt hat. Da er jedenfalls in der Begleitung des Paulus bis nach Palästina gekommen ist, darf die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß ihm dort auch mündliche Ueberlieferungen zugekommen sind, wie ja schon sein Abendmahlsbericht keineswegs nothwendig auf die Kenntniß des Corintherbriefes zurückgeht, sondern eher auf die Art, wie Paulus nach diesem die Abendmahlseinsetzung zu erzählen und die Worte Jesu bei der Feier des Brodbrechens zu wiederholen pflegte. Es sind, abgesehen von solchen vereinzelten Notizen, wie der über die dienenden Frauen (8, 2 f.), weniger einzelne der ihm eigenthümlichen Stoffe, welche auf mündliche Ueberlieferung zurückführen, als vielmehr die Art, wie er zuweilen die aus seinen Quellen entnommenen Stoffe wiedergiebt. So gewiß er die älteste Matthäusschrift gekannt und schriftstellerisch benutzt hat, so scheinen doch manche Berührungen mit dem Ausdruck derselben, die sich auch da finden, wo er schriftstellerisch den Marcus benutzt, weniger auf Reminiscenzen an sie zu führen, als vielmehr darauf, daß die Art, wie der älteste Erzählungstypus, welcher wesentlich in ihr seine Fixirung gefunden hatte und dadurch nur noch stereotyper geworden war, auch ihn unwillkürlich beeinflußte. In ähnlicher Weise mögen auch manche auffallenden Abweichungen von der Darstellung des Marcusevangeliums nicht sowohl auf schriftstellerischen Motiven beruhen, als vielmehr auf der Art, wie man gewisse besonders häufig erzählte Ereignisse formell und materiell in der mündlichen Ueberlieferung darzustellen sich gewöhnt hatte.*)

---

*) Auf diese Weise würden vielleicht jene Uebereinstimmungen mit dem Ausdruck und der Darstellung des ersten Evangeliums, durch welche man sich neuerdings an der zweifellosen Thatsache der Unabhängigkeit des ersten und dritten Evangeliums von einander hat irre machen lassen (vgl. S. 70), am leichtesten ihre Erklärung finden. Denn da der erste Evangelist geflissentlicher und umfassender auf die älteste Matthäusschrift zurückgeht, wo Lucas nur durch den in ihr und durch sie fixirten Erzählungstypus beeinflußt ist, und da beide bereits unter der Einwirkung einer frei und in gewissen

Immerhin bleibt es dabei, daß Lucas sein Evangelium ganz überwiegend nach schriftlichen Quellen gearbeitet hat. Nur so erklärt sich ja, daß der einen gewandten griechischen Schriftsteller zeigende Ausdruck des Vorworts im Evangelium selbst nirgends wieder auftritt, sondern dem hebraisirenden Sprachcharakter seiner Quellen Platz macht. Man hat zwar nachzuweisen gesucht, daß ein eigenthümlich lucanischer Sprachcharakter durch das ganze Evangelium hin sich nicht verleugnet, und daraus auf eine sehr durchgreifende Bearbeitung seiner Quellen geschlossen, aber man hat dabei vielfach häufiger wiederkehrende Ausdrucksweisen als lucanisch bezeichnet, die nachweislich aus seinen Quellen stammen. In Wahrheit beschränkt sich doch das dem Schriftsteller Eigenthümliche wesentlich auf gewisse Liebhabereien im lexikalischen Ausdruck, neben denen dann doch vielfach der seinen Quellen entlehnte sich nur um so deutlicher abhebt, sowie auf die Erhaltung grammatischer Feinheiten der griechischen Sprache; aber es erstreckt sich durchaus nicht auf den Stilcharakter als solchen. Vielmehr zeigt es gerade ein gesundes Sprachgefühl, wenn der Evangelist auch da, wo er sichtlich die Darstellung seiner Quellen selbständig umgestaltet, dies nicht in dem nach dem Zeugniß des Vorworts ihm geläufigen echt griechischen periodischen Stil thut, sondern vielmehr, um die Einheitlichkeit der Darstellung zu erhalten, in der Ausdrucks- und Darstellungsweise, welche durch seine judenchristlichen Quellen nun einmal als die spezifische Form für die Darstellung der heiligen Geschichte gestempelt war. So konnte es kommen, daß er sich sogar gewisse stark hebraisirende Ausdrucksweisen seiner Quellen mit Vorliebe angeeignet hat, wodurch allerdings die Scheidung des direct aus schriftlichen Quellen Entnommenen von seiner schriftstellerischen Zuthat oft erheblich erschwert wird.

Schon die Art, wie Lucas über Entstehung und Zweck seines dem Theophilus gewidmeten Werkes berichtet, zeigt, daß er bereits mit einem historiographischen Bewußtsein an seine Arbeit geht. Die Art, wie er über die Zeit der Geburt Jesu zu orientiren sucht (2, 2) und wie er das große Jahr, mit welchem die evangelische Geschichte beginnt, nicht nur nennt, sondern durch die politischen Verhältnisse Palästina's charak-

---

Punkten constant fortgebildeten mündlichen Ueberlieferung stehen, so können Uebereinstimmungen zwischen ihnen stattfinden, die nicht durch eine schriftstellerische Berührung vermittelt sind. Vgl. z. B. Matth. 16, 21. Luc. 9, 22 mit Marc. 8, 31.

terisirt (3, 1 f.), zeigt, daß er bereits das Bedürfniß fühlt, seine Erzählung mit den großen Weltbegebenheiten und Weltverhältnissen in Beziehung zu setzen. Ob die kunstvolle Art, in welcher in der Vorgeschichte die Erzählungen von der Verkündigung und Geburt Jesu und seines Vorläufers mit einander verflochten sind, auf Rechnung des Lucas oder seiner Quelle kommt, können wir freilich nicht wissen. Während aber die anderen Evangelisten die Gefangennehmung des Täufers in ganz naiver Weise gelegentlich erwähnen und erzählen, schließt Lucas erst mit dem Bericht über sie die Erzählung vom Täufer ab, um dann mit der ausdrücklichen Nennung des Lebensalters, in welchem die öffentliche Wirksamkeit Jesu beginnt, zu dessen Geschichte überzugehen. Die ganze Art, wie Lucas diese öffentliche Wirksamkeit in die galiläische, außergaliläische und jerusalemische theilt, zeigt, daß er sich und den Leser von geschichtlichen Gesichtspunkten aus über dieselbe zu orientiren versucht. Nur im harmonistischen Interesse hat man behaupten können, daß Lucas seine Stoffe nach sachlichen Gesichtspunkten gruppire. Wie er im Vorwort ausdrücklich sagt, daß er alles nach der Reihe erzählen wolle, womit, da es sich um eine Geschichte handelt, nur die zeitliche Reihenfolge gemeint sein kann, so sahen wir bereits, daß er die außergaliläische Wirksamkeit da beginnt, wo der Rückblick Jesu auf seine galiläische Wirksamkeit den Abschluß derselben zu indiciren und alles Folgende in die spätere Zeit zu verweisen schien. Dabei setzte er freilich voraus, daß die Reihenfolge seiner Quellen eine chronologische sei, was weder durchweg in der apostolischen Quelle, noch bei Marcus, bei diesem sogar am seltensten, der Fall ist; aber daß er die Stoffe dieser seiner beiden Quellen so zu gruppiren versucht, wie er ihre Zeitfolge aus ihnen erschließen zu können glaubte, leidet keinen Zweifel. Allerdings konnte er manches nur ungefähr in eine Zeit verlegen, wo die in seinen Quellen gegebenen Andeutungen die Voraussetzungen für einzelne von ihm einzureihende Ereignisse ergaben. Nach welchen Grundsätzen er die aus anderen Quellen entlehnten Stoffe mit denen seiner beiden Hauptquellen zu verbinden suchte, können wir in keiner Weise mehr ihm nachrechnen, da wir jene Quellen nicht kennen; aber gerade die oft schwer verständliche Art, wie dieselben sich zwischen die aus Marcus und der ältesten Apostelschrift entlehnten Abschnitte einschieben, weist darauf hin, daß er hier nicht durch die Gesichtspunkte einer sachlichen Gruppenbildung geleitet war, wie sie den älteren Evangelienschriften so

geläufig ist. Selbst in Cap. 15 u. 16 ist schwerlich der Gesichtspunkt einer Parabelsammlung der maßgebende. Auch die Art, wie er die älteren Darstellungen kürzt und Wiederholungen ähnlicher Ereignisse vermeidet, zeigt bereits ein Streben nach kunstvollerer Gestaltung des Ganzen. Zu den historiographischen Gesichtspunkten, die er verfolgt, gehören namentlich auch seine Versuche, für Redestücke, welche in seiner Quelle ohne nähere Angabe ihrer Veranlassung gegeben waren, eine geschichtliche Situation durch Combination ausfindig zu machen, welche dann zuweilen erst wieder die Anknüpfung des in seinen Quellen aphoristisch Erhaltenen an einen bestimmten Zusammenhang ermöglichte. Dahin gehören die zahlreichen das Spätere vorbereitenden oder auf Früheres zurückblickenden Bemerkungen, durch welche er nicht nur einzelne Erzählungsgruppen, sondern auch die größeren Haupttheile seiner Geschichte miteinander verkettet; dahin gehören die häufigen, offenbar auf Reflexion über den Entwicklungsgang der Geschichte beruhenden Zurechtstellungen der älteren Darstellung und zahlreiche Ausmalungen derselben, welche lediglich auf seiner Vorstellung von den Voraussetzungen und Folgen der erzählten Ereignisse beruhen. Gerade die letzteren sind es, welche seiner Erzählungsweise oft einen wärmeren Ton geben und hie und da die ersten Spuren einer mehr subjectiven Färbung, wie sie in den älteren Evangelien noch gänzlich fehlt. Zuweilen hat man bei ihm ein kritisches Bestreben gemuthmaßt, nach welchem er zwischen seinen verschiedenen Quellen zu wählen versucht habe. Aber zu einer solchen Kritik fehlten dem Heidenchristen ebenso alle Mittel, wie seiner Zeit ohnehin gänzlich der Sinn dafür abging. Allerdings macht er nach seinem Vorwort den Anspruch, seine Vorgänger an Genauigkeit, wie an Vollständigkeit zu übertreffen; aber das bezieht sich ohne Zweifel nur darauf, daß er aus den verschiedenen Darstellungen seiner Quellen die farbenreichsten wählt oder sie harmonisirend durch einander zu ergänzen sucht. Von einer historischen Kritik in unserem Sinne, welche das Zuverlässige von dem irgendwie Unsicheren scheidet, ist dabei keine Rede.

Vor Allem aber ist zu erwägen, daß trotz dem stärkeren Hervortreten historiographischer Absicht und Fähigkeit das Evangelium dennoch keine Biographie in rein geschichtlichem Sinne ist. Aufs Unzweideutigste sagt das Vorwort, daß der Verfasser den lehrhaften Zweck verfolgt, den Theophilus durch seine Erzählung von der Sicherheit der Lehren zu über-

führen, in denen er unterrichtet sei. Da nun Lucas selbst ein paulinischer Heidenchrist ist, so wird auch Theophilus und der weitere Leserkreis, welchem in und mit seiner Person das Evangelium bestimmt wird, auf heidenchristlichem Gebiete zu suchen sein, wo die paulinische Lehranschauung die herrschende war. Dies wird aber dadurch augenscheinlich bestätigt, daß nicht nur palästinensische Orte ausdrücklich als den Lesern unbekannt eingeführt werden, sondern namentlich am Schlusse der Apostelgeschichte italienische Localitäten ganz untergeordneter Art den Lesern bekannt erscheinen (Vgl. 28, 13. 15), wie es nur bei römischen Heidenchristen vorausgesetzt werden kann. Vor Allem erklärt sich nur aus der Rücksicht auf diesen Leserkreis die Art, wie aus den reichen Ueberlieferungsstoffen, welche sich auf die Stellung Jesu zum Gesetz und zu den pharisäischen Traditionen beziehen, nur soviel überhaupt oder in ursprünglicher Gestalt aufgenommen wird, als für das Verständniß der Kämpfe Jesu mit der herrschenden Richtung im Volke schlechthin unerläßlich war. Denn die Heidenchristen waren durch Paulus ausdrücklich von dem Gesetz als solchem freigesprochen, und von den Details der jüdischen Gebräuche, auf die sich jene pharisäischen Traditionen bezogen, fehlte ihnen jede nähere Anschauung; ja es fehlt nicht an Spuren, daß sie dem Evangelisten selbst hie und da nicht mehr hinlänglich verständlich waren.

Es wird hiernach die paulinische Lehre sein, welche Lucas seinen Lesern aus der Geschichte Jesu selbst bestätigen will; und hier kommt ohne Zweifel zunächst die Bestimmung des Heiles für die Heiden in Betracht, die man von jeher schon darin angedeutet gefunden hat, daß der Evangelist ein Geschlechtsregister bringt, welches Jesum nicht bloß als einen Sohn Davids und Abrahams darstellt, sondern durch die Zurückführung seines Geschlechts auf Adam seine Bestimmung für die ganze Menschheit andeutet. Sicher war es die Rücksicht auf diese paulinische Grundlehre, welche ihn bewog, Aussprüche der ältesten Quelle, wie Matth. 7, 6. 10, 5 f., oder die Geschichte der Cananäerin mit ihrer Pointe in Matth. 15, 24, welche ohne nähere Erläuterung leicht als Widerspruch gegen dieselbe aufgefaßt werden konnten, lieber ganz wegzulassen. Wie die Apostelgeschichte offenbar die Tendenz hat, den Gang der Geschichte, wonach das zunächst für Israel bestimmte und ihm dargebotene Heil allmählig unter sichtbarer göttlicher Leitung zu den Heiden überging, nachzuweisen und zu rechtfertigen, so sucht schon die Erzählung des Evangeliums auf

diesen Entwicklungsgang vorzubereiten. Der einzige nachweisbare Fall, wo Lucas der Zeitordnung entgegen eine Erzählung rein sachlich einordnet, obwohl mit Andeutungen, die ihre richtige Zeitstellung noch durchaus klar machen, ist die Voranstellung der Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt an die Spitze der galiläischen Wirksamkeit, wo sie offenbar weissagend auf den Erfolg, den Jesus bei seinem Volke fand, hinweisen soll, wie sie denn auch in der Darstellung, die er aus seinen Quellen auswählt, ausdrücklich auf die Heiden hindeutet, die an Israels Statt des Heiles theilhaftig werden würden. Ebenso bemerkenswerth ist freilich, daß auch die außergaliläische Wirksamkeit Jesu mit seiner Verwerfung in einem samaritanischen Dorfe beginnt, wenn der Evangelist hier auch glauben konnte, derselben ihre zeitlich richtige Stellung gegeben zu haben. Im Uebrigen hat wenigstens ein Ausspruch (13, 30) durch den Zusammenhang, in den er bei Lucas versetzt ist, eine Beziehung auf die Berufung der Heiden und die Verwerfung Israels bekommen, welche er ursprünglich nicht gehabt hat, und in das Gleichniß vom Gastmahl (14, 16—24) ist durch seine allegorisirende Ausmalung der paulinische Gedanke eingetragen, daß die Heiden bestimmt seien, die durch die Verwerfung Israels entstandene Lücke im Gottesreich auszufüllen. Gerade hier zeigt sich aber wieder aufs Klarste die Unabhängigkeit unseres Evangeliums von dem ersten, da von der viel schärferen Art, wie das letztere in dem Gleichniß die Verwerfung und Bestrafung Israels ausgeprägt hat, sich bei Lucas nichts findet und ebensowenig von der feierlichen Aussendung der Apostel zu den Heiden am Schlusse desselben, statt derer sich nur eine viel allgemeinere Hindeutung auf ihre Bestimmung für die Heiden in den Reden des Auferstandenen findet (24, 47).

Selbstverständlich konnten die bereits dogmatisch formulirten Hauptlehren des paulinischen Systems in den Reden Jesu nicht zum Ausdruck gebracht werden, wenn nicht ganz Fremdartiges in dieselben hineingelegt werden sollte; denn selbst in der einzigen Stelle, wo der Begriff der Rechtfertigung anklingt (18, 14), hat derselbe keineswegs ein so bestimmt paulinisches Gepräge, daß er von Lucas eingetragen sein müßte. Dagegen tritt allerdings die lehrhafte Absicht des Pauliners darin hervor, daß mit sichtlicher Vorliebe solche Geschichten erzählt werden, welche die Sünderliebe Gottes und das Kommen Jesu zur Errettung der Sünder, vor Allem die durch ihn gebrachte Sündenvergebung hervorheben, und solche,

welche gegen den selbstgerechten Hochmuth oder gegen die Lohnsucht gerichtet sind, sowie darin, daß gelegentlich die heilbegründende Bedeutung des Glaubens ausdrücklich gewahrt oder betont wird. Auch darf daran erinnert werden, wie Lucas in einen ursprünglich viel allgemeiner lautenden Ausspruch die Verheißung der Gabe des heiligen Geistes hineinlegt (11, 13), welche erst im paulinischen System ihre volle umfassende Bedeutung erlangt, sowie an die Art, wie in Vorbild und Mahnung in echt paulinischer Weise auf das Gebet verwiesen wird. Es ist allerdings durchaus nicht spezifisch paulinisch, aber auch nicht im Widerspruche mit paulinischen Anschauungen und von Lucas gewiß als Consequenz der Lehre des Paulus gedacht, wenn er so gern und so nachdrücklich die Gefährlichkeit des Reichthums und den Segen der Armuth hervorhebt. Wenn er aber keine Gelegenheit vorübergehen läßt, zur Wohlthätigkeit zu ermahnen, ja die Aufopferung alles Eigenthums im Interesse der Nächstenliebe zu empfehlen, so hat er hier sogar Aussprüche Jesu bis zu einer einseitigen Schärfe zugespitzt, die seinem Lehrer Paulus schwerlich unbedenklich erschienen wäre. Man hat zwar häufig angenommen, daß diese ascetische Weltbetrachtung nur einer seiner Quellen eigenthümlich gewesen sei; allein da dieselbe vielfach auch die Ausprägung und Wiedergabe von Stoffen beherrscht, welche dem Marcus und der apostolischen Quelle entnommen sind, und da sie auch in den Erzählungen der Apostelgeschichte ihre Nachwirkung zeigt, so muß sie dem Verfasser des Evangeliums selbst zugeschrieben werden.

Für die Abfassungszeit des Evangeliums giebt uns die Ueberlieferung keinerlei sichere Anhaltpunkte. Wenn man aus dem Abbrechen der Apostelgeschichte mit dem Jahre 63 vielfach geschlossen hat, daß dieselbe um diese Zeit und also das ihr vorangehende Evangelium noch früher geschrieben sei, so macht schon die Benutzung der apostolischen Quelle und des Marcusevangeliums diese Annahme völlig unmöglich. Die bestimmtere Ausprägung der Weissagung von dem Schicksale Jerusalems (19, 43. 44) zeigt vielmehr unzweifelhaft, daß das Evangelium, wo nicht schon seine Quelle, nach der Zerstörung der Stadt geschrieben ist. In der Fassung der Wiederkunftsrede prägt es sich aufs Bestimmteste aus, daß die von Jesu geweissagten Verfolgungen bereits eingetreten waren vor den anderen von ihm namhaft gemachten Vorzeichen des Endes (21, 12), daß Jerusalem bereits eine Zeitlang von den Heiden zertreten war und man sich

an den Gedanken gewöhnt hatte, wie Behufs der Gewinnung der Heidenwelt die Wiederkehr Christi, die ursprünglich im unmittelbaren Zusammenhange mit der Katastrophe in Judäa eintreten sollte, noch eine Zeit lang hinausgeschoben sei (21, 24). Da der Evangelist aber immer noch an der Weissagung festhält, daß die Generation, welche das Auftreten Jesu erlebt hatte, auch noch das Ende sehen werde (21, 32), dessen Vorzeichen der Evangelist sichtlich zu seiner Zeit sich erfüllen sah (21, 28), so dürfen wir schwerlich die Abfassung des Evangeliums viel über das erste Decennium nach dem Jahre 70 hinabrücken.

So hat im Anfange der achtziger Jahre auch die durch Paulus begründete Heidenkirche ihr Evangelium erhalten. Da aber mit dem Untergange des jüdischen Staates und Tempels die Gründe wegfällig geworden waren, welche in der früheren Zeit noch die Trennung der Judenchristen von den Heidenchristen aufrecht erhalten hatten, so sehen wir im zweiten Jahrhundert sehr bald das Evangelium der Judenchristen zusammen mit dem der Heidenchristen und dem beiden zu Grunde liegenden Marcusevangelium ein Gemeingut der großen Gesammtkirche werden.

---

6. Die Johanneische Frage.

Die rasche Entwickelung der Evangelienliteratur seit den letzten sechziger Jahren zeigt, wie dieselbe einem unabweislichen Bedürfniß der Gemeinde entgegenkam. Freilich erhält sich neben ihr noch fast ein Jahrhundert lang die mündliche Ueberlieferung, aber mehr und mehr empfängt doch auch diese durch die schriftliche ihr Gepräge. Wo uns bei den Schriftstellern in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Herrenworte begegnen, die damals neben der heiligen Schrift Alten Testaments so zu sagen den Kanon der Kirche bildeten, tragen sie überall den synoptischen Typus, ohne sich gerade mit Ausschließlichkeit der Fassung eines unserer drei Evangelisten anzuschließen. Daneben tauchen nur hie und da bei den sogenannten apostolischen Vätern, bei einem Barnabas, Hermas, Ignatius, mehr oder weniger deutliche Anklänge auf an die eigenthümliche Ausdrucksweise und die Christusreden unseres vierten Evangeliums; bei Polycarp finden wir ein Wort aus dem ersten Johannesbriefe angeeignet, der ohne

Zweifel aus der gleichen Zeit und von demselben Verfasser wie unser viertes Evangelium herrührt; und eine gleiche Benutzung dieses Briefes durch Papias von Hierapolis ist uns glaubwürdig bezeugt (bei Euseb., Kirchengesch. 3, 39). Aber erst um die Mitte des Jahrhunderts bei Justin dem Märtyrer, dessen überreiche Anführungen aus den „Denkwürdigkeiten der Apostel" noch ganz überwiegend auf den synoptischen Typus zurückführen, findet sich eine unzweifelhafte Anspielung auf die Nicodemusgeschichte des vierten Evangeliums neben vereinzelten anderen Anklängen an die Geschichtserzählung und die Herrenworte desselben. Auch zeigt sich seine ganze Lehre von Christo sichtlich bereits durch die Anschauungen des vierten Evangelisten beeinflußt und wird von ihm selbst auf seine „Denkwürdigkeiten" und auf die Lehre Christi zurückgeführt in einer Weise, die nur dem vierten Evangelium und seinen Christusreden gelten kann.*) Gleichzeitig enthalten die in judenchristlichen Kreisen entstandenen sogenannten Clementinischen Homilien zweifellose Anspielungen auf Erzählungen und Herrenworte des vierten Evangeliums;**) und die ganze Aeonenlehre der valentinianischen Gnosis geht sichtlich auf das vierte Evangelium zurück. Ja, in den gnostischen Kreisen scheint man mit Vorliebe und viel früher als in den kirchlichen unser viertes Evangelium in umfassender Weise benutzt zu haben, wenn auch die Dunkelheit, die über den Anfängen des Gnosticismus ruht, und die in unseren dürftigen Quellen vielfach vorkommende Vermischung von Früherem mit Späterem verhindern, mit voller Sicherheit festzustellen, wie früh diese Benutzung begonnen hat.

Schon von dem Schüler Justins, Tatian, wird unser viertes Evangelium in seiner Evangelienharmonie mit den drei älteren zu einem Ganzen verwoben (vergl. S. 18), und gerade ein Jahrhundert nach der Entstehung unserer synoptischen Evangelienliteratur (c. 170) citirt derselbe in seiner apologetischen Schrift (orat. ad Graec. 13) ein Wort aus dem Prolog des Evangeliums (1, 5) ganz wie eine Stelle der heiligen Schrift Alten Testaments. Gegen das letzte Viertel des zweiten Jahrhunderts beginnt die Geschichtserzählung des vierten Evangeliums in den kirchlichen Kreisen, die bisher fast ausschließlich durch die synoptische Ueberlieferung in ihren

*) Vgl. Justin, Apol. I, 61 mit Joh. 3, 3—5. I, 6 mit Joh. 4, 24. Dial. 88 mit Joh. 1, 20; zu dem zuletzt Gesagten besonders Dial. 105. 48.

**) Vgl. Hom. 19, 22 mit Joh. 9, 2. 3; 3, 52 mit Joh. 10, 9. 27.

Vorstellungen von der Geschichte Jesu beherrscht waren, wirksam zu werden. Melito von Sardes redet von einer dreijährigen Wirksamkeit Jesu, die er nur nach dem vierten Evangelium annehmen kann; Apollinaris von Hierapolis spielt auf die Geschichte vom Lanzenstich an und deutet die älteren Evangelien nach der Angabe des vierten über den Todestag Jesu; Polycrates von Ephesus charakterisirt den Apostel Johannes als den Jünger, der an des Herrn Brust lag, was sich nur aus dem vierten Evangelium ergiebt, wenn dasselbe von diesem Apostel herrührt. Theophilus von Antiochien, der etwa 180 starb, ist der erste, der das Evangelium ausdrücklich als johanneisches anführt; aber auf der Neige des Jahrhunderts sehen wir dasselbe in allen Theilen der Kirche als ein Werk des Apostel Johannes anerkannt und gebraucht, und die Vierzahl unserer Evangelien als eine altüberlieferte betrachtet. Der wichtigste der Zeugen aus dieser Zeit ist ohne Frage Irenaeus, der Bischof von Lyon, der am Anfange des dritten Jahrhunderts starb. Er stammt aus Kleinasien, er war ein Schüler des Polycarp von Smyrna gewesen und hatte viel mit kleinasiatischen Presbytern verkehrt, die den Apostel Johannes noch selbst gesehen hatten, seit derselbe, wie wir aus der Apocalypse sehen, nicht lange vor der Zerstörung Jerusalems nach Kleinasien übergesiedelt war. Von ihm wissen wir, daß derselbe noch bis gegen das Ende des Jahrhunderts in Ephesus gelebt hatte, hoch betagt als der letzte der Apostel.

Man hat zwar neuerdings im Interesse der Bestreitung des Johannesevangeliums diese Ueberlieferung anzuzweifeln versucht, indem man glaublich machen wollte, daß Irenaeus einen anderen in Ephesus lebenden Herrenschüler Namens Johannes mit dem Apostel verwechselt habe. Allein die Art, wie er einen Jugendgenossen an die Mittheilungen ihres gemeinsamen Lehrers Polycarp über seinen Verkehr mit dem Apostel Johannes erinnert und wie er den römischen Bischof darauf hinweist, daß Polycarp einem seiner Vorgänger gegenüber sich auf die mit dem Apostel noch getheilte Passahobservanz berufen habe, schließt jede derartige Verwechselung aus. Ebenso seine Mittheilungen über das, was er von den kleinasiatischen Presbytern, die noch Zeitgenossen des Johannes gewesen waren, gehört hatte, z. B. eine Angabe derselben über das Alter Jesu, die nur aus dem vierten Evangelium erschlossen sein kann, oder eine Ueberlieferung, in welcher sie sich direct auf ein Wort dieses Evangeliums

berufen.*) Dazu kommt, daß schon vor ihm Polycrates von Ephesus, der noch im Mannesalter mit Polycarp verkehrt hatte, sich dem römischen Bischof Victor gegenüber auf den in Ephesus begrabenen Johannes als einen Vertreter der kleinasiatischen Passahobservanz beruft und denselben unzweifelhaft als den Lieblingsjünger des vierten Evangeliums bezeichnet; daß gleichzeitig mit ihm und ganz unabhängig von ihm Clemens von Alexandrien eine Geschichte aus der ephesinischen Wirksamkeit des Johannes berichtet und eine ähnliche Ueberlieferung sich schon viel früher bei Apollonius findet. Hat aber Johannes noch bis gegen das Ende des ersten Jahrhunderts in Ephesus gelebt, so ist es ganz undenkbar, daß in den die Ueberlieferung über den Apostel noch aus erster Hand besitzenden kleinasiatischen Kreisen, in denen um die siebziger Jahre das vierte Evangelium das maßgebende wird und aus denen Irenäus viel früher schon seine Nachrichten über den Ursprung desselben erhalten hatte, ein Evangelium als johanneisch zur Geltung kommen konnte, von dem die Zeitgenossen des Apostels nie etwas gewußt und erzählt hatten und das durch die Vorliebe, welche es in häretischen Kreisen fand, in dem harten Kampfe mit der dasselbe eifrig und geschickt verwerthenden Gnosis den Kirchenlehrern eher verdächtig werden als sich empfehlen konnte.

Unser viertes Evangelium aber tritt von vorn herein mit dem Anspruch auf, von dem Apostel Johannes geschrieben zu sein. Die älteren Evangelien deuten über die Person ihrer Verfasser nichts an; es ist nur die Ueberlieferung, die sie dem oder jenem zuschreibt. Unser Evangelist beansprucht selbst einer von denen zu sein, in deren Mitte das fleischgewordene Wort gewohnt und seine Herrlichkeit zu schauen gegeben habe (1, 14), er beruft sich bei einem ihm besonders wichtigen Ereigniß auf sein Augenzeugniß (19, 34. 35). Freilich sagt er nicht, wer er sei; aber gleich am Anfange des Evangeliums treten zwei Jünger auf (1, 35), von denen nur einer genannt wird, der andere ungenannt bleibt, und von denen Dinge erzählt werden, die nur für die Betheiligten selbst ein solches Interesse gewinnen konnten, daß sie der Aufzeichnung werth schienen. Ebenso erscheint beim letzten Mahle (13, 23. 24), im Vorhofe des hohenpriesterlichen Palastes (18, 15. 16) und am offenen Grabe (20, 2—8)

---

*) Vergl. Iren. ep. ad Florinum bei Euseb. 5, 20, Eus. 5, 24, adv. haer. II, 22, 5 vgl. mit Joh. 8, 57, V, 36, 2 vgl. Joh. 14, 2.

neben Petrus ein solcher ungenannter Jünger und wird ausdrücklich als derjenige bezeichnet, welchen der Herr lieb hatte und welcher beim letzten Mahle an seiner Brust lag. Dieser Lieblingsjünger wird ausdrücklich als unter dem Kreuze stehend bezeichnet (19, 26); und wenn unmittelbar darauf der Verfasser sich auf sein Augenzeugniß beruft (19, 35), so kann er nur mit diesem Lieblingsjünger sich identificiren wollen. Da aber außer Petrus nur die beiden Zebedäiden den engsten Kreis der Vertrauten Jesu bildeten und von diesen Jacobus viel zu früh gestorben ist, um als Verfasser des Evangeliums in Betracht zu kommen, so kann dieser Lieblingsjünger nur der Apostel Johannes sein.

Gewiß giebt es im Alterthum eine pseudonyme Literatur, die keineswegs nach unseren literarischen Gewohnheiten gemessen und als Fälschung beurtheilt werden kann. Aber gerade die Naivetät, mit welcher der Spätere seinen Worten eine höhere Autorität dadurch zu verschaffen sucht, daß er sie einer gefeierten Größe der Vergangenheit in den Mund legt, in deren Geiste er reden will, rechtfertigt diese schriftstellerische Form. Ganz anders ist es hier. Der Verfasser nennt keinen Namen, er giebt nur zu verstehen, daß der wiederholt auftretende ungenannte Jünger es sei, der hier aus eigener Augenzeugenschaft schreibt, er läßt nur durch Combination errathen, daß dieser Augenzeuge kein anderer sein könne als Johannes. Renan war es, welcher es der modernen Kritik deutlich machen mußte, das sei nicht pseudonyme Schriftstellerei, wie sie das Alterthum kennt, das sei entweder Wahrheit oder raffinirte Fälschung, offenbarer Betrug. Es kommt noch Eines hinzu. Das Evangelium schließt mit einer Angabe über seinen Zweck in förmlichster Weise ab (20, 30. 31). Man hat gestritten, ob das Schlußkapitel ein Nachtrag des Verfassers sei, oder von einer andern Hand herrühre. Aber die Aehnlichkeit, die es mit johanneischer Erzählungsweise hat, kann nur beweisen, daß sein Inhalt auf johanneischer Ueberlieferung beruht; es fehlt doch auch nicht an Anzeichen, welche eine fremde Hand verrathen, und am Schlusse wird es klar, daß der Nachtrag wesentlich den Zweck hatte, die irrige Auffassung eines Wortes, das Jesus zu dem Lieblingsjünger gesprochen, zurechtzustellen (21, 23). Das Bedürfniß dieser Zurechtstellung konnte aber erst eintreten, als die darauf gegründete Hoffnung, daß Johannes die Wiederkunft Jesu noch erleben werde, unerfüllt geblieben war. Der Nachtrag ist also unmittelbar nach dem Tode des Johannes dem Evangelium

hinzugefügt; und da dasselbe nirgends ohne ihn erscheint, ist es erst mit ihm an die Oeffentlichkeit getreten. Nun erklärt der Verfasser des Nachtrags in der formellsten und unzweideutigsten Weise, daß der Lieblingsjünger, von dem zuletzt die Rede war (21, 20), die im Evangelium erzählten Thatsachen bezeugt und niedergeschrieben habe, und bestätigt zugleich im Namen einer Mehrheit die Wahrhaftigkeit seines Zeugnisses (21, 24). Damit ist auch die Hypothese, mittelst welcher man neuerdings den kritischen Zweifeln gegen unser Evangelium eine Concession hat machen wollen und die sich sonst in mancher Beziehung empfehlen könnte, daß nämlich das Evangelium den Namen des Apostels Johannes nur führe, sofern es auf johanneischer Ueberlieferung beruhe, kategorisch ausgeschlossen. Es bleibt auch hier nur ein Entweder-Oder übrig. Entweder haben wir hier eine raffinirte Fälschung, welche eine Schrift des zweiten Jahrhunderts durch ein unwahres Zeugniß mit voller Absichtlichkeit dem Apostel Johannes vindiciren will, wobei nur unbegreiflich bleibt, wie die ungenannte Mehrheit, in deren Sinne der Verfasser des Nachtrags schreibt, annehmen konnte, daß ihr Zeugniß für die Leser irgend ein Gewicht haben werde. Oder es redet hier wirklich der johanneische Kreis in Ephesus, in welchem noch andere Herrenschüler lebten und in welchem die Thatsachen der evangelischen Geschichte bekannt genug waren, um einem von der älteren Ueberlieferung in manchen Punkten abweichenden Evangelium Zeugniß geben zu können. Einer aus diesem Kreise hat im Namen desselben dieses Nachtragskapitel mit seinem Schlußwort hinzugefügt, als es von ihm aus der Gemeinde übergeben wurde, die natürlich sehr wohl wußte, aus welchen Händen sie dasselbe empfing und wer darum die hier Redenden seien. Dann aber haben wir in ihm ein Zeugniß über den Ursprung des Evangeliums, so alt und so sicher, wie wir es nur irgend wünschen können. Dann begreifen wir, wie im Kreise der kleinasiatischen Presbyter, die jene Zeugen noch selbst gekannt hatten, über den Ursprung dieses Evangeliums die zweifelloseste Gewißheit herrschte und wie durch ihn einem Irenäus, der in diesem Kreise selbst viel verkehrt hatte, und den anderen Vätern an der Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts, die von jenem Kreise her das Evangelium erhielten, die apostolische Abkunft des Evangeliums so sicher gestellt war, daß trotz des Mißbrauchs desselben durch die Häretiker in der Kirche nie ein Zweifel an derselben aufkommen konnte.

Man hat einst wohl gemeint, das reine Griechisch des Evangeliums passe nicht zu dem Fischer vom Gennezaretsee. Heute zweifelt Niemand mehr daran, daß gerade die niederen Stände Galiläa's im täglichen Verkehr mit dem umwohnenden und überall bereits mitten in das eigene Volksthum eingedrungenen Griechenthum des Verständnisses der griechischen Sprache garnicht entrathen konnten. Hatte vollends Johannes einige zwanzig Jahre bereits in griechischer Umgebung gelebt, so mußte er sich eine gewisse Gewandtheit im Gebrauche der griechischen Sprache angeeignet haben. In der That aber blickt durch das griechische Gewand dieses Evangeliums überall der Stilcharakter des Palästinensers hindurch. Diese unperiodische Satzbildung, diese einfachste Verknüpfung der Sätze, die von dem reichen griechischen Partikelschatz zur Andeutung ihrer logischen Beziehung keinen Gebrauch macht, diese Vorliebe für Antithesen und Parallelismen, diese Umständlichkeit der Erzählungsweise und Wortarmuth im Ausdruck, diese ganz hebräischartige Wortstellung zeigen mehr als einzelne Verstöße gegen griechisches Sprachgefühl, die doch auch nicht ganz fehlen, daß das Evangelium wohl griechisch geschrieben, aber hebräisch gedacht ist. Die mit Vorliebe eingestreuten aramäischen Ausdrücke, die etymologisirende Deutung eines hebräischen Namens (9, 7) lassen deutlich den Palästinenser erkennen, dem nach einigen seiner Citate selbst der Grundtext der heiligen Schrift nicht ganz unbekannt gewesen zu sein scheint. Ueberall zeigt er sich mit den Localitäten Palästina's aufs Genaueste vertraut. Er kennt die Ausdehnung des Tiberiassees (6, 19), die Entfernung Bethaniens von Jerusalem (11, 18), er unterscheidet das unbedeutende Cana Galiläa's stets ausdrücklich von einem gleichnamigen Oertchen und weiß, daß man von dort nach Kapharnaum zum Seeufer herabsteigt (2, 12. 4, 47). Die Localität am Jacobsbrunnen steht ihm aufs Lebendigste vor Augen, und er kennt die Traditionen, die sich daran knüpfen; er nennt die Namen ganz unbedeutender Ortschaften, er ist mit den Oertlichkeiten in Jerusalem und im Tempel wohl vertraut. Selbst die Namen unbedeutenderer jüdischer Feste sind ihm geläufig, und er rechnet nach jüdischer Stundenzählung; er ist mit der rituellen Praxis der Beschneidung und der Passahfeier, mit der Strafe des Synagogenbanns, mit den häuslichen Gebräuchen der Juden bei Hochzeit und Begräbniß wohl bekannt; er weiß die Zeit, wo die herodianische Tempelrestauration begann. Er kennt die Verhältnisse zwischen Juden und Samaritern, die Stellung der Pharisäerpartei im

Synedrium; er giebt die Beziehung des Annas zu Kajaphas an und die Schranke, welche die Reservatrechte des römischen Statthalters der Macht des Synedriums ziehen. Er unterscheidet aufs Genaueste die Masse der galiläischen Festpilger von der Bevölkerung der Hauptstadt, er charakterisirt aufs Treffendste den jüdischen Gelehrtendünkel, er führt uns, wie keiner der Evangelisten, in die vielgestaltigen Formen der jüdischen Messiaserwartung ein.

Man hat freilich behauptet, die Art, wie der Verfasser im Prolog seines Evangeliums an die philonische Logoslehre anknüpfe, verrathe wenigstens einen alexandrinischen Juden und keinen palästinensischen. Aber wenn man auf diesem Wege die Unechtheit des Evangeliums beweisen wollte, so hat man übersehen, daß diese Beweisführung sich im Kreise dreht. Ist es freilich erwiesen, daß das Evangelium von keinem Augenzeugen herrührt, daß der Verfasser nur seine Dogmatik in den Christusreden seines Evangeliums entwickelt, dann ist die Frage berechtigt, wo er diese Dogmatik her hatte, und dann böte die alexandrinische Religionsphilosophie einen passenden Anknüpfungspunkt. Aber selbst dann würde man erwarten, daß sich auch die wesentliche Eigenthümlichkeit der Lehre Philo's, insbesondere die Zersetzung des alttestamentlichen Gottesbegriffs durch hellenische Philosophie in unserem Evangelium widerspiegle; und doch zeigt sich davon überall das gerade Gegentheil. Ist aber der Verfasser durch Aussprüche Jesu und durch die Eindrücke seines Lebens zu seiner Anschauung von dem ewigen göttlichen Wesen Christi gelangt, wenn auch immerhin erst durch das Licht, das von der Anschauung des erhöhten Christus auf sein irdisches Leben fiel, so ist gar kein Grund, ja keine Möglichkeit mehr vorhanden, dieselbe irgend wie aus Philo entlehnt sein zu lassen. Die Frage, ob er die Bezeichnung des ewigen Wesens Christi durch „das Wort" im Anschluß an einen durch die alexandrinische Religionsphilosophie in Kleinasien gangbar gewordenen Sprachgebrauch gewählt, oder ob er sie unmittelbar aus dem Alten Testamente oder den palästinensischen Targumen geschöpft habe, ist dann eine relativ gleichgültige und wird nach geschichtlichen Erwägungen entschieden werden müssen, die ersterer Annahme keineswegs so günstig sind, wie man gemeinhin meint. Was der Evangelist von dem ewigen Worte lehrt, ist aber keinesfalls aus Zeitvorstellungen geschöpft, sondern ist nur das Resultat seiner theologischen Meditation, welche den Schlüssel zur Erklärung des Höchsten und Einzig-

artigen, das er im Leben Jesu geschaut hatte, im Alten Testamente suchte und fand.

In alledem liegt sicher kein Anlaß zu einer johanneischen Frage. Die Kritik hat die äußeren Zeugnisse für das Evangelium bemängelt. Baur wollte vor dem letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts keine Spuren des vierten Evangeliums gefunden haben, seine Schüler haben Schritt für Schritt eines der von ihm angefochtenen Zeugnisse nach dem andern concediren müssen; alles seither Neugefundene, die Philosophumena mit ihren reichen Johannes-Citaten aus gnostischen Schriften, der Schluß der Clementinen mit der Geschichte vom Blindgeborenen, der syrische Kommentar zu Tatian's Diatessaron, hat lange hartnäckig festgehaltene Behauptungen der Kritik positiv widerlegt. Der letzte energische Bestreiter der Echtheit des Evangeliums hatte schließlich, durch die äußeren Zeugnisse gedrängt, bis ins zweite Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts den Ursprung des Evangeliums hinaufverlegen müssen und war durch die augenscheinliche Unmöglichkeit, so bald nach dem Tode des Apostels eine Unterschiebung des Evangeliums anzunehmen, genöthigt worden, zur Bestreitung der Tradition von dem ephesinischen Aufenthalt des Apostels zu schreiten, welche alle besonneneren Vertreter der Tübinger kritischen Schule, schon seit Lützelberger diesen Trumpf zum ersten Mal ausspielte, als haltlose Hyperkritik zurückgewiesen haben. Auch bei der unbefangensten Abwägung der Geschichte des vierten Evangeliums im zweiten Jahrhundert wird man zugestehen müssen, daß dieselbe seiner apostolischen Abfassung nicht ungünstig ist. Auch das Selbstzeugniß des Evangeliums ist zwar bald hier, bald dort angefochten worden; aber seine Bemängelungen scheitern an den einfachsten exegetischen Thatsachen. Die Behauptung, daß dasselbe schon durch die tendenziöse Absicht, den Petrus, der in der synoptischen Ueberlieferung das unbestrittene Haupt des Apostelkreises ist, hinter den Lieblingsjünger zurückzustellen, sich als fingirt erweise, gründet sich auf die erzwungene Mißdeutung solcher völlig unverfänglichen Detailzüge, wie daß Petrus durch Vermittelung des Jüngers, der an Jesu Brust lag, fragt, wen derselbe mit seinem Verräther meine, daß Johannes ihn im Hofe des Hohenpriesters einführt und als der Jüngere ihm voran zum Grabe eilt, die alle selbstverständlich mit einem Primat des Petrus oder des Lieblingsjüngers nichts zu thun haben. Ein Evangelium, welches bei der ersten Begegnung dem Petrus von Jesu den Namen des Felsen-

manns ertheilen läßt, welches das große Bekenntniß des Petrus nur noch bedeutsamer hervorhebt als die Synoptiker, welches am offenen Grabe ihn mit Johannes unzweifelhaft zum Glauben an die Auferstehung gelangen (20, 8. 9) und ihn im Nachtragskapitel ausdrücklich nach seinem ebenso von den Synoptikern erzählten tiefen Fall in sein Hirtenamt wiedereinsetzen läßt, kann nicht die Absicht haben, den Petrus irgendwie zu degradiren. Es bleibt vielmehr dabei, daß jenes Selbstzeugniß nur die Wahl läßt zwischen einer raffinirten Fälschung und einer entscheidenden Beglaubigung seiner apostolischen Abkunft. Gegenüber den zahlreichen Thatsachen, welche die genaue Bekanntschaft des Verfassers mit palästinensischen Oertlichkeiten und Verhältnissen verrathen, erscheinen die kümmerlichen Versuche der Kritik, ihm einzelne Irrthümer und Verwechselungen nachzuweisen, die sich durch den Context selbst als unmöglich erweisen, oder gar ihm die Vorstellung unterzuschieben, als habe in Israel das Hohepriesterthum alljährlich gewechselt, als von vorn herein verurtheilt. Daß das vierte Evangelium von einem Palästinenser herrührt, würde feststehen, auch wenn wir keinen Anlaß hätten, dasselbe auf den Apostel Johannes zurückzuführen.

Die johanneische Frage ist ein Erzeugniß der von Ferdinand Christian Baur begründeten kritischen Schule, sie ist geradezu die Lebensfrage für die Tübinger Schule. Es handelt sich hier nicht um etliche von ihr aufgeworfene neue Bedenken oder Zweifel gegen die apostolische Abkunft des vierten Evangeliums, die nach ihrer ersten Bestreitung durch Bretschneider (vgl. S. 27 f.) von allen Richtungen der Theologie her nur neu und fest begründet schien; mit dieser Frage steht und fällt die gesammte Anschauung der Schule von dem Entwicklungsgange des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters. Die Tübinger Schule kann, ohne mit all ihren Voraussetzungen zu brechen, die Echtheit des johanneischen Evangeliums nicht zugestehen. Sie geht davon aus, daß die Urapostel, beschränkt in gesetzlichen und particularistischen Anschauungen, von vorn herein dem nachberufenen Apostel Paulus feindselig gegenübergestanden, seinen Apostolat nicht anerkannt, seine heidenchristlichen Gemeinden durch ihre gesetzlichen Anforderungen und ihre Bekämpfung seiner Person verwirrt, und ihre elementaren Vorstellungen von Christi Person und Werk

seinen höheren Anschauungen gegenüber bis ans Ende festgehalten haben. Erst im zweiten Jahrhundert habe sich allmählig, theils von urapostolischer, theils von paulinischer Seite, eine Annäherung der beiden feindlichen Richtungen angebahnt, die um die Mitte des Jahrhunderts im gemeinsamen Kampfe gegen die häretische Gnosis zur Einheit der katholischen Kirche führte. Dann kann freilich unser viertes Evangelium, das mit seinen Anschauungen über die angeblichen Gegensätze des apostolischen Zeitalters weit hinaus ist, nicht von einem Urapostel herrühren, sondern nur von einem Heidenchristen des zweiten Jahrhunderts, welcher der Urheber oder der Repräsentant der endlich vollzogenen Ausgleichung aller Gegensätze in einer höheren universalistischen Anschauung war. Wenn Johannes in der späteren Zeit seines Lebens in den paulinischen Wirkungskreis in Kleinasien eingetreten ist, so kann er es nach der Anschauung dieser Schule nur gethan haben, um das Werk des Paulus im judaistischen Sinne zu reformiren. Zeuge davon sei die Apokalypse aus dem Ende der sechziger Jahre, die mit ihrer streng gesetzlichen und particularistischen Richtung die feindselige Stellung der Urapostel gegen Paulus urkundlich documentire. Zeuge davon seien die Passahstreitigkeiten des zweiten Jahrhunderts, in welchen die judaisirende Richtung der Kleinasiaten an der Feier des 14. Nisan im Anschluß an den jüdischen Ritus festhielt, während die Occidentalen dieselbe mit Berufung auf das vierte Evangelium bekämpften, welches gerade Christum als das wahre Passahlamm bereits am 14. Nisan gestorben sein lasse, um damit jeden Anschluß an die jüdische Passahfeier für immer unmöglich zu machen. Die geistige Hoheit, ja den ächt apostolischen Charakter des vierten Evangeliums, der dasselbe von Alters her zu dem Lieblingsevangelium der Kirche gemacht hat, will die Tübinger Schule nicht bestreiten, sie hat es hochgepriesen und konnte seine geschichtliche Bedeutung für die kirchliche Entwickelung nicht hoch genug anschlagen. Wie es aber kam, daß der Verfasser dieser Schrift, dieser größte Geist des zweiten Jahrhunderts, der die uns bekannten Gestalten dieser Epigonenzeit um mehr als Haupteslänge überragt, namenlos und unbekannt geblieben, daß derselbe unter den Aposteln zum Träger seiner tiefsinnigen Umbildung der gesammten älteren Ueberlieferung gerade den in dieser wenig genannten Johannes erkor, dessen Apokalypse ihm im höchsten Grade unsympathisch sein mußte, das freilich hat die Tübinger Schule kaum zu erklären versucht und gewiß nicht zu erklären vermocht.

Jene Geschichtsanschauung der Tübinger Schule gründet sich aber auf eine oft genug widerlegte Mißdeutung der paulinischen Briefe, die wohl von einem schweren Kampfe des Apostels gegen eine judenchristliche Richtung in der Gemeinde wissen, aber von den Urapostelm ausdrücklich bezeugen, daß dieselben sein eigenthümliches gesetzesfreies Evangelium für die Heiden anerkannt und mit ihm den Bund gemeinsamer Arbeit durch Handschlag geschlossen haben (Gal. 2). Sie fordert zu ihrer Durchführung die Unechterklärung der meisten paulinischen Briefe und aller sonst aus urapostolischen Kreisen erhaltenen Documente mit Ausnahme der Apokalypse, auch solcher, wie der erste Petrus- und der Jacobusbrief, die, richtig erklärt, in ihrer ganzen geschichtlichen Situation den Stempel ihrer Echtheit an sich tragen. Sie entbehrt schon in der älteren evangelischen Literatur, die nirgends eine Spur jener Gegensätze oder die Tendenz ihrer Ausgleichung zeigt, wie wir gesehen haben und noch weiter im Einzelnen zeigen werden (vgl. Cap. 11), jedes Anhalts. Ohne Zweifel hat der Apostel Johannes, wie alle Urapostel, für seine Person und für die Gläubigen aus Israel an dem Gesetze der Väter festgehalten und bis zum Ausbruch des jüdischen Revolutionskrieges an der Bekehrung seines Volkes gearbeitet, damit dasselbe als solches der messianischen Segnungen theilhaftig werde. Das setzt freilich voraus, daß ihm keine Aussprüche Jesu bekannt waren, welche Israel von der mit der Beschneidung übernommenen Verpflichtung zur Erfüllung des Gesetzes entbanden, welche die heilige Schrift des Alten Testaments verwarfen und die heilsgeschichtliche Stellung Israels verleugneten. Aber die Ansicht, daß das vierte Evangelium einen antinomistischen und antijüdischen Standpunkt vertrete, steht mit zahlreichen Thatsachen im klarsten Widerspruch. Wie der Evangelist überall in der Erscheinung Christi die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung erblickt und nachweist, kaum weniger umfassend als unser erster Evangelist, so erklärt Jesus ausdrücklich, daß die gerade in diesem Zusammenhange als das Gesetz bezeichnete Schrift nicht gebrochen werden könne (Joh. 10, 34 f.), rügt die Uebertretung des Gesetzes und argumentirt von der Voraussetzung der bindenden Autorität der Beschneidung aus (7, 19. 22). Er zieht zu den Festen nach Jerusalem herauf, häufiger als bei den Synoptikern, er reinigt den Tempel als seines Vaters Haus (2, 16. 17) und schließt mit der Forderung der Anbetung in Geist und Wahrheit ausdrücklich nur für die Zukunft und nicht für

die Gegenwart die Anbetung in Jerusalem aus (4, 21. 23). Im directesten Widerspruch mit diesen Thatsachen deutet die Kritik einige Stellen, wo Jesus das Gesetz als ihr Gesetz bezeichnet, um sie mit ihrer eigenen höchsten Autorität zu schlagen, als Hinweisung darauf, daß er ihr Gesetz nicht anerkenne. Wie ferner der Evangelist Israel als das Eigenthumsvolk des Logos bezeichnet (1, 11) und der Täufer den Messias für Israel offenbar werden läßt (1, 31), so erklärt Jesus bei ihm, daß das Heil von den Juden herkomme (4, 22), verläßt Samaria nach kurzer, ausdrücklich nicht von ihm beabsichtigter Wirksamkeit, und erwartet seine Verherrlichung unter der Heidenwelt erst nach seinem Tode (12, 23. 24). Wohl will er auch einst die zerstreuten Gotteskinder der Heidenwelt unter seinen Hirtenstab sammeln (10, 16, vgl. 11, 52); aber weder wird der Uebergang des Reiches von den Juden zu den Heiden so ausdrücklich geweissagt, wie bei den Synoptikern, noch werden die Apostel ausdrücklich mit der Heidenmission betraut. So erscheint im Evangelium die Stellung Jesu zum Gesetz und zu seinem Volk durchaus nicht so aufgefaßt, daß dasselbe nicht von einem Urapostel herrühren könnte.

Daß Johannes auch in Kleinasien noch das jüdische Passah mitgefeiert, wie übrigens nach 1 Cor. 5, 7. 8 sichtlich selbst Paulus noch gethan hat, ist freilich ebenso sicher bezeugt als an sich wahrscheinlich, nur daß man der Feier, die wesentlich in einem solennen Abendmahlsgenuß nach vorangegangenem Fasten bestand, frühe eine christliche Bedeutung unterlegte. Mit dem vierten Evangelium stände dies nur im Widerspruch, wenn diese Feier sich darauf stützte, daß am 14. Nisan Jesus sein letztes Passah gehalten und das Abendmahl eingesetzt habe, da er nach jenem bereits einen Tag früher das letzte Mahl mit den Jüngern gehalten hat und am 14. Nisan gestorben ist. Aber der Tag der Feier war ohne Zweifel durch den Anschluß an die jüdische Festfeier gegeben, und der moderne Gesichtspunkt einer Erinnerung an die geschichtliche Abendmahlseinsetzung derselben völlig fremd. War vollends, wie von namhaften neueren Gelehrten angenommen wird, der Sinn des christlichen Passah ursprünglich eine Feier des Todestages Christi, so kann dieselbe nur von einer Ueberlieferung, wie sie das vierte Evangelium enthält, ausgegangen sein, da nach der Darstellung der Synoptiker Jesus erst am 15. Nisan gekreuzigt sein könnte. Daß das vierte Evangelium die Tendenz habe, Jesum als das wahre Passahlamm und damit als die Abrogation des

jüdischen Passah darzustellen, ist, so nachdrücklich es von der Kritik behauptet wird, völlig unerweislich. Denn das Täuferwort vom Gotteslamm, das der Welt Sünde trägt (1, 29), bezeichnet Jesum jedenfalls nicht als Passahlamm, und ob es der Evangelist (19, 36) thut, ist mindestens nicht sicher erweislich. Aber selbst wenn das Evangelium diese Tendenz hätte, wäre dieselbe keineswegs ein Zeichen, daß sein Verfasser ein Vertreter der occidentalischen Observanz war, sondern vertrüge sich dieselbe vollkommen auch mit der orientalischen, mag diese nun direct eine Feier des Todestages beabsichtigt oder in dem Abendmahl das christliche Analogon des jüdischen Passahmahls gesehen haben. Sehen wir doch im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts die Vertreter der orientalischen Observanz ohne Anstoß das vierte Evangelium gebrauchen.

Es war allerdings ein Irrthum, wenn die ältere Kritik von dem Dilemma ausging, daß nur entweder das Evangelium oder die Apokalypse von dem Apostel Johannes herrühren könne, und aus Vorliebe für jenes diese einem anderen Johannes zuschrieb. Nicht mit Unrecht machte ihr gegenüber die Tübinger Kritik geltend, daß gerade die Apokalypse mit ihren glühenden Schilderungen der göttlichen Zorngerichte, mit ihrem brennenden Verlangen nach der Wiederkunft des Herrn, mit ihrem farbenreichen Gemälde von der Herrlichkeit des vollendeten Gottesreiches recht augenscheinlich dem Bilde des unduldsamen Donnersohnes der älteren Evangelien entspreche, der Feuer vom Himmel regnen lassen wollte über das samaritanische Dorf, das den Herren nicht aufnahm, und nach dem Ehrenplatze zur Rechten des Messiasthrones begehrte; daß die Apokalypse viel früher als das Evangelium direct bei Justin, wie durch die Presbyter des Irenäus bezeugt sei, die demselben noch über die Lesart in einer Stelle derselben authentische Auskunft zu geben vermochten. Aber freilich ihre Deutung der Apokalypse als eines streng gesetzlichen, in sinnlichen, particularistischen Messiashoffnungen schwelgenden, paulusfeindlichen Werkes ist eine dem Buchstaben und Sinn des Buches durch und durch widersprechende. Die Apokalypse kennt nur eine aus allen Sprachen und Völkern und Zungen gesammelte Gottesgemeinde, die ihr nur noch das typische Nachbild der alttestamentlichen ist; sie legt ihr nirgends das jüdische Gesetz auf, sondern geht nur darin über Paulus hinaus, daß sie die Enthaltung vom Götzenopferfleisch, die Paulus nur unter Umständen der Schwachen wegen forderte, allgemein verlangt. Sie hofft noch auf ein tausendjähriges

Christusreich auf Erden, das überdem keinen national-jüdischen Charakter mehr trägt; aber darüber hinaus liegt die himmlische Vollendung, deren glänzende Bilder doch zuletzt nur immer das ewige Leben in vollkommener Gottesgemeinschaft darstellen. Sie polemisirt nicht gegen Paulus, sondern gegen einen heidenchristlichen Libertinismus, und nennt das ungläubige, christusfeindliche Judenthum viel schärfer noch als er eine Satanssynagoge. Der angeblich prinzipielle Widerspruch der Apokalypse und des Evangeliums beruht aber nicht nur auf einer einseitigen Mißdeutung jener, sondern auch auf einer ebenso einseitigen spiritualisirenden Auffassung dieses, mit welcher die ältere Kritik der Tübinger die Wege bereitet hatte. Daß das Evangelium von einer Wiederkunft Christi nichts mehr wisse, sondern dieselbe durch eine Wiederkunft im Geiste ersetze; daß es an die Stelle der Todtenauferstehung und des Gerichts am jüngsten Tage die Auferweckung und das Gericht setze, die sich schon durch die Wirksamkeit Jesu vollziehen; daß es überhaupt einen Verfasser zeige, welcher die letzten Fäden gelöst habe, die das Christenthum in seinem Ursprunge mit dem alttestamentlichen Judenthum verbanden, ist eine Behauptung, die dem Wortlaut des vierten Evangelium ebenso widerspricht, wie dem Geiste desselben, namentlich wenn man den jedenfalls gleichzeitigen ersten Johannesbrief als Commentar des Evangeliums betrachtet. Mit dieser falschen Auffassung des Evangeliums fällt aber das wichtigste Hinderniß fort, welches es unmöglich zu machen schien, die Apokalypse dem Verfasser desselben zuzuschreiben.

Es darf doch bei der Vergleichung beider Schriften nicht vergessen werden, welcher völlig verschiedenen Gattung sie nach Form und Inhalt angehören. Dort Gesichte der Zukunft, hier Geschichten der Vergangenheit; dort absichtsvoller Anschluß an die alttestamentliche Prophetensprache und eine für die Darstellung solcher Gesichte einmal gangbare Kunstform, hier ein freies Sichergehen in seligen Erinnerungen, die seit einem Menschenalter der beseelende Mittelpunkt für das ganze Geistesleben des Verfassers geworden sind; dort unter erschütternden Zeitereignissen ein Ringen nach Trost und Kraft zum Ueberwinden für sich und die Gemeinde, hier im Frieden des Alters die Eine Absicht, die Seligkeit, die den Evangelisten erfüllt im Anschauen der höchsten Gottesoffenbarung, auch den Brüdern mitzutheilen. Gewiß, zwei solche Schriften bieten wenig Berührungs- und Vergleichungspunkte, und die Gründe müßten sehr zwingend sein, die das Dilemma rechtfertigen sollten, daß nur die eine

oder die andere vom Apostel herrühren könne. Ein unbestechlicher Kritiker, wie der Kirchenhistoriker Hase, hat das Verdienst, fast möchte man sagen, den Muth gehabt, an diesem bis dahin für unanfechtbar gehaltenen Dilemma zu zweifeln. Den zweiten Schritt zur Untergrabung desselben hat kein Geringerer gethan als sein Gegner Baur selbst, gegen den Hase sein berühmtes Sendschreiben in der johanneischen Frage richtete, obwohl auch er noch dieses Dilemma der älteren kritischen Schule entlehnte, indem er es nur gegen das Evangelium wendete, wie jene gegen die Apokalypse. Baur hat nämlich gezeigt, wie viele Berührungspunkte die beiden Schriften haben, wie doch zuletzt ihr Grundgedanke ein gemeinsamer. Denn freilich ein Jünger der Liebe, wie ihn sich wohl eine gewisse moderne Auffassung unter Johannes denkt, ist auch der Verfasser des Evangeliums und der Briefe nicht; er ist noch ganz der Donnersohn, der kein Mittleres kennt zwischen Liebe und Haß, Wahrheit und Lüge, Licht und Finsterniß, zwischen Gotteskindern und Teufelskindern. Es ist doch zuletzt nichts Anderes als der Kampf dieser unversöhnlichen Gegensätze, der Kampf zwischen Gott und seinem Widersacher, dem Satan, dessen Anfänge er in der Geschichte Jesu aufgewiesen, dessen letzte Phasen und siegreichen Ausgang er in der Apokalypse geschaut hat. Baur hat das Evangelium die vergeistigte Apokalypse genannt, und das ist wahrlich richtiger, als wenn heute einer seiner Schüler aus ihm eine Antiapokalypse herauszukünsteln sucht. Denn daß hier keine Gegensätze vorliegen, haben wir gesehen; und daß hier große Verschiedenheiten vorhanden, welche eine vielfach anders gewordene Grundanschauung voraussetzen, wollen wir nicht leugnen. Aber wir leugnen, daß ein Johannes diese Metamorphose nicht erleben konnte.

Unter dem furchtbaren Wetterleuchten, mit dem das Gericht des Jahres 70 über Jerusalem und das jüdische Volk heraufzog, ist die Apokalypse geschrieben, zwanzig bis fünf und zwanzig Jahre später das Evangelium. Damals war der Apostel eben aus seiner palästinensischen Heimath in griechische Umgebung, aus judenchristlichen Kreisen in heidenchristliche, aus urapostolischen in paulinische übergesiedelt. Sollte ein so langer Zeitraum in so neuer Umgebung verlebt, ihn nicht auch geistig umgebildet haben? Auch ihm war mit dem politischen Untergange seiner Nation das göttliche Strafgericht über die Verstockung derselben vollzogen. Man hat sich gewundert, daß er so oft von den Juden ganz objectiv

redet, wenn er doch selbst ein Jude war. Das haben nun freilich Paulus, sowie der erste und zweite Evangelist auch gethan, die doch alle Juden waren. Aber eigenthümlich ist allerdings die Art, wie er von den Juden redet, wenn er die feindselige Opposition gegen Jesum charakterisiren will; und doch wie begreiflich, nachdem die geschichtliche Thatsache vor Augen lag, daß die Juden als Volk im Unglauben ihren Messias verworfen hatten und dafür von Gott verworfen waren, nachdem diese Ereignisse ihn selbst, gewiß nicht ohne schwere innere Kämpfe, von seinem Volke losgelöst hatten. Mit dem Falle des Tempels war auch das Gottesurtheil über den Bestand des alttestamentlichen Gesetzes in seiner geschichtlichen Form gesprochen, die Zeit war gekommen, von der Jesus Angesichts des Berges Garizim geredet hatte; man konnte nicht mehr zu Jerusalem anbeten. Johannes lebte seit Dezennien in heidenchristlicher Umgebung, wo die Lehre des Paulus die Gemeinden vom jüdischen Gesetz freigesprochen, wo, was sich von jüdischen Gebräuchen erhielt, nur noch in ganz neuer christlicher Umbildung eine Stätte finden konnte. Kein Wunder, daß er von der jüdischen Reinigung, von den jüdischen Festen mit einer Objectivität redet, welche zeigt, daß diese Dinge ihm und seinen Lesern fremd geworden waren. Einst hatte er gehofft, zur Rechten seines Meisters sitzen zu dürfen in der Herrlichkeit des Messiasreiches. Mit dem Untergange des jüdischen Staates war jeder Gedanke an eine Aufrichtung des Gottesreiches in den Formen der israelitischen Theokratie für immer begraben. Den höchsten Ehrenplatz, den er im Feuer der Jugend begehrt, er hatte ihn im Alter gefunden in der Stelle, die ihm des Meisters Liebe einst an seiner Brust gegönnt. Die Seligkeit des Messiasreiches, auf die er gehofft, er hatte sie gefunden in dem Glauben, der das ewige Leben schon diesseits ergreift, in dem seligen Sichversenken in die Tiefen der Gottesoffenbarung, die sich ihm je länger je mehr in Jesu aufgethan, in jener religiösen Mystik, die nicht ruhen kann, bis sie ihre Ruhe gefunden hat in der unmittelbaren persönlichen Lebensgemeinschaft mit Christo in Gott. Ja, das Evangelium ist die vergeistigte Apokalypse; aber nicht weil ein Geistesheros des zweiten Jahrhunderts dem Apokalyptiker gefolgt ist, sondern weil der Donnersohn der Apokalypse unter der Leitung des Geistes und unter den göttlichen Führungen zum Mystiker verklärt und herangereift ist, in dem die Flammen der Jugend zur Gluth einer heiligen Liebe herabgedämpft sind.

Das ist die einfache Lösung der johanneischen Frage, soweit sie um die Person des Apostels sich dreht. Aber diese Frage hat noch eine andere Seite, das ist die Eigenart seines Evangeliums im Vergleich mit den älteren Evangelien, das ist die Frage nach der Geschichtlichkeit desselben. In der Kritik des Evangeliums nach der Seite seiner Glaubwürdigkeit und Geschichtlichkeit liegt die letzte Lösung der johanneischen Frage.

---

7. Die Geschichtlichkeit des Johannes-Evangeliums.

Kommt man von den drei ersten Evangelien her an das vierte heran, so ist der Eindruck nicht wegzuleugnen, daß man sich hier in eine neue Welt versetzt glaubt. Hochtönende Worte voll tiefsinniger Meditation über das ewige und zeitliche Wesen und Wirken Christi leiten das Werk ein statt der Genealogien und Geburtsgeschichten des ersten und dritten Evangeliums. Kein Wort von dem Auftreten des Täufers und seiner volksthümlichen Wirksamkeit, wie sie die älteren Evangelien schildern; dafür neue, bedeutungsvolle Worte desselben vor Priestern und Leviten, mit denen wir ihn dort nie in Berührung kommen sehen, oder vor seinen Jüngern, von denen wir dort nur ganz gelegentlich einmal hören. Jesus tritt auf; aber nicht seine Taufe und seine Versuchung in der Wüste wird erzählt; er sammelt Schüler am Jordan, er verwandelt Wasser in Wein auf der Hochzeit zu Cana. Schon hier begegnen uns ganz neue Namen von Personen und Orten. Es beginnt die öffentliche Wirksamkeit Jesu, aber der Rahmen derselben, wie er durch Marcus zuerst festgestellt und von seinen Bearbeitern, wenn auch mit Modificationen, beibehalten, ist völlig verlassen. Auf einem Passah in Jerusalem zieht Jesus zum ersten Male die Aufmerksamkeit des Volkes auf sich, er verweilt Monate lang in Judäa, neben dem Täufer dessen Wirksamkeit fortsetzend. Endlich kehrt er durch Samaria in seine Heimathprovinz zurück, nun dürfen wir hoffen, den Evangelisten in die Bahn der älteren Erzählung einlenken zu sehen. Aber kaum ist uns ein Vorfall aus seiner dortigen Wirksamkeit mitgetheilt, so sehen wir Jesum wieder eine Festreise nach Jerusalem unternehmen; und sobald er nach Galiläa zurückkehrt, finden wir ihn auf der Höhe seiner dortigen

Wirksamkeit, und die Würfel der Entscheidung fallen. Auch hier folgt die jerusalemische Wirksamkeit; aber während dieselbe in den älteren Evangelien nur die letzte Passahwoche umfaßt, dehnt sie sich hier über ein halbes Jahr aus, wird von Rückzügen nach Peräa und in die Provinz unterbrochen, mit ganz neuen Volksszenen, Streitszenen, Verfolgungen erfüllt. Immer wieder begegnen uns neue Personen, neue Oertlichkeiten, neue Situationen, neue Ereignisse. Wohl tauchen hie und da auch Erinnerungen an Vorfälle auf, die uns aus der älteren Ueberlieferung bekannt sind; aber sie erscheinen in neuer Beleuchtung, in neuer Umgebung, mit vielfach neuen Modificationen. Diese Berührungen werden zahlreicher, je mehr wir uns der Leidensgeschichte nähern; aber nur noch greller heben sich auf dem Grunde eines gleichen Erzählungsrahmens die neuen Stoffe, die Neugestaltungen der alten ab. Die Salbung in Bethanien, in der älteren Erzählung die Einleitung der Leidensgeschichte, leitet den letzten Einzug in Jerusalem ein, der hier zur feierlichen Einholung wird. Das letzte Mahl mit den Jüngern scheint kein festliches Passahmahl mehr zu sein, sondern ein christliches Liebesmahl; statt der Abendmahlseinsetzung erzählt der Evangelist die Fußwaschung, statt der letzten Weissagungen über die Geschicke Judäa's bringt er lange Abschiedsreden und Gespräche. Wir befinden uns in Gethsemane, aber kein Wort von den letzten schweren Kämpfen Jesu; wir sehen ihn vor dem Hohenpriester stehen, aber kein Wort von der officiellen Verurtheilung vor dem Sanhedrin. Dafür spinnen sich die Verhandlungen vor Pilatus in immer neuen wechselnden Szenen fort. Selbst vom Kreuze her hören wir nicht die allbekannten Worte Jesu, selbst um Tod und Begräbniß legen sich neue Detailzüge, bewegen sich neue Gestalten; am offenen Grabe spielen sich neue Szenen ab, und neue Erscheinungen des Auferstandenen bilden den Abschluß.

Es ist aber keineswegs bloß der Erzählungsstoff des Evangeliums, der uns so fremdartig anmuthet, auch die Rede Jesu erscheint wie umgewandelt. Es ist nicht mehr die volksthümliche Form der morgenländischen Spruchweisheit, in der sie einhergeht, es sind nicht mehr jene Spruchreihen, die sich wie Perlenschnüre aneinanderketten, jeder eine Perle für sich, und nur durch einen gemeinsamen Grundgedanken verbunden; es sind längere entwickelnde Reden voll tiefsinniger Andeutungen, nicht selten zu abstracten Erörterungen sich fortspinnend; es sind lange Gespräche, aber

nicht voll kurzer schlagfertiger Antworten, sondern voll dunkler Räthselworte, deren Mißverständniß oft nur zu neuen Paradoxien reizt, voll dialectischer Wendungen, die mehr den Scharfsinn des Disputators bewundern als Förderung des Verständnisses hoffen lassen. Es fehlt nicht an Bildern, aber es sind nicht die markigen, plastischen Bildworte der älteren Evangelien; es ist eine durchsichtige Symbolsprache, die immer wieder zu gewissen Lieblingsbildern zurückkehrt. Das Eigenthümlichste in der Lehrweise Christi, die ausgeführte Gleichnißerzählung, ist gänzlich verschwunden; wo die Gleichnißform anklingt, wird sie zur Allegorie ausgesponnen in oft wunderlicher Mischung von Bild und Deutung. Auch die kurzen schlagenden Gnomen der älteren Ueberlieferung fehlen nicht ganz, aber sie erscheinen in neuem Zusammenhange, in neuer Verwendung und Deutung. Gewiß erklärt die Verschiedenheit der Situationen manches in der Verschiedenheit der Lehrweise. Das ganze große Gebiet der eigentlichen Wirksamkeit Jesu als Volkslehrer in Galiläa, die einen so großen Theil der älteren Evangelien füllt, wird ja hier kaum gestreift; es handelt sich fast nur um Streitverhandlungen mit dem Volke, wie überwiegend mit den Volksführern. Aber auch die ältere Ueberlieferung kennt ja die Streitszenen mit den letzteren, und an Jüngerreden fehlt es in beiden nicht, wenn sie sich auch im Johannesevangelium hauptsächlich um die Geschichte des letzten Mahles gruppiren. Noch auffallender ist der Unterschied im Inhalte der Reden. In den älteren Evangelien bildet ihren Mittelpunkt die Botschaft vom Gottesreich, die Erörterung seiner Begründung und Entwickelung, der Bedingungen zur Theilnahme an ihm. Was dort vor Allem in die Augen springt, das ist die Predigt von der Gerechtigkeit des Gottesreiches und ihrem Verhältniß zum Gesetz, vom irdischen Sinn und vom Trachten nach dem Gottesreiche; das sind die sich steigernden Bußmahnungen und die Predigt von der Sündenvergebung, die Warnungen vor der Gefahr des Reichthums und die Anweisungen zu seinem rechten Gebrauch, die in alle Verhältnisse des praktischen Lebens eingreifenden Mahnungen zu Demuth und Selbstverleugnung, zu vergebender und barmherziger Liebe; das ist die lebensvolle Auseinandersetzung mit allen Richtungen im Volk, mit Pharisäern und Sadducäern, mit der herrschenden Tugendübung und mit den Verleumdungen der Gegner; das sind die Weissagungen über das Schicksal Jerusalems und des Tempels, über die Verwerfung Israels und die Berufung der

Heiden, über die Zeichen der letzten Zeit und das Ende der Welt. Von alledem findet sich in den Christusreden des Johannesevangeliums nichts, oder so gut wie nichts. Es ist das Eine große Thema, das in ihnen immer wiederkehrt, seine Person und das Heil, das er bringt, das zeitliche wie das ewige.

Diese wunderbare Eigenart des Evangeliums in seinem Unterschiede von den älteren ist der tiefste Kern der johanneischen Frage. Gerade durch sie hat es freilich von jeher das Herz der Gläubigen gewonnen. Die neue Welt, in die es uns versetzt, sie ist eine höhere, idealere; das bunte Detail der Wirklichkeit, das volksthümliche und zeitgeschichtliche Colorit dieses Lebens verschwindet mehr und mehr unter unseren Füßen, wir schauen in neue Tiefen der Gottesoffenbarung, die sich uns entschleiern, wir athmen die Luft eines höheren Lebens, das nur noch im Ewigen und Unwandelbaren ruht, und selbst die Bilder von Kampf und Tod werden verklärt zu immer neuen Siegen und Triumphen. Schon die alten alexandrinischen Väter haben es das geistige Evangelium genannt, ihnen war seine Eigenart nur die natürliche Ergänzung der älteren Darstellung. Die dogmatistische Zeit, der es an jedem geschichtlichen Sinne fehlte, hatte für jenen Unterschied gar kein Gefühl; sie sah die Erzählungen wie die Reden der älteren Evangelien und des Johannes ja doch nur darauf an, für welche Lehren sie in ihnen Beweismittel oder dicta probantia fand; und Johannes war ihr um so lieber, je reichlicher er sie zu bieten schien. Ihre Harmonistik fügte ohne jede Schwierigkeit die synoptischen Stoffe in das johanneische, die johanneischen in das synoptische Schema ein; was verschieden dargestellt war, wurde für die Darstellung ganz verschiedener Ereignisse erklärt. An der Eigenart der Christusreden konnte sie gar keinen Anstoß nehmen, da ja ihre buchstäbliche Genauigkeit a priori feststand und der ganzen Richtung nichts ferner lag, als auf die menschliche Form der Gottesworte, die Jesus geredet, zu reflectiren. Als nun die Kritik unbarmherzig den Schleier, den diese naive Betrachtungsweise über das johanneische Problem geworfen hatte, zerriß, da schien zunächst nichts anders übrig zu bleiben, als in dem Prozeß Johannes contra Synoptiker für eine von beiden Seiten Partei zu ergreifen. Wir sahen schon, wie der erste Versuch Bretschneiders, die Apostolicität des vierten Evangeliums zu bestreiten, mit einem glänzenden Triumph des Johannesevangeliums endete. Dasselbe blieb das Lieblingsevangelium auch

der Schleiermacher'schen Schule, und man war geneigt, ihm im Streite mit den Synoptikern ohne weiteres den Vorzug zu geben. Daß das nun freilich seine großen Bedenken hatte, war klar. Die synoptischen Evangelien vertreten eine 20—30 Jahre ältere Ueberlieferung, gerade ihre locale und zeitgeschichtliche Färbung spricht für ihre geschichtliche Glaubwürdigkeit; daß sie noch in engerem oder weiterem Sinne mit der augenzeugenschaftlichen Ueberlieferung zusammenhängen, war unbezweifelt. Es durfte also nur die johanneische Frage aufs Neue aufgeworfen und mit schärferer Kritik untersucht werden, und die Sache des vierten Evangeliums war anscheinend verloren.

Diesen Schritt that die Tübinger Schule. Baur stellte nicht die Frage nach dem Verfasser, sondern die nach der geschichtlichen Glaubwürdigkeit in den Vordergrund. Von der höchsten Werthschätzung des geistigen, idealen, dogmatischen Gehaltes des vierten Evangeliums ausgehend, warf er die Frage auf, ob eine Schrift, die so sichtlich und absichtlich rein lehrhafte Zwecke verfolge, noch eine historische Schrift in unserem Sinne sein könne, ja ob sie es überhaupt nur sein wolle. Er kam zu dem Resultate, daß es sich hier lediglich um eine Umschmelzung und Umgestaltung der synoptischen Ueberlieferung nach neuen dogmatischen Gesichtspunkten handle, daß oft genug die synoptischen Stoffe bis zur Unkenntlichkeit entstellt, daß sie vielfach mit ganz neuen Bildungen, die rein nach ideellen Gesichtspunkten entworfen, bereichert, daß die sogenannten Christusreden des Evangeliums im Wesentlichen nichts anders als Expositionen der Dogmatik des Verfassers seien. Nicht um eine geschichtliche Werthung des Evangeliums, von der fortan keine Rede mehr sein konnte, handelte es sich jetzt, sondern um ein Verständniß der Composition des Evangelisten, um seine Ideen, seine Ziele, seine Methode. Es muß anerkannt werden, daß Baur vielfach tiefere Blicke in die Eigenart des Evangeliums gethan, als die gesammte bisherige Exegese, daß er sein Verständniß ungleich mehr gefördert hat, als die ältere Auffassung, die es in naivster Weise wie eine schlichte Biographie las und behandelte, die seine Organisation verstanden zu haben glaubte, wenn sie es nach geographischen und chronologischen Gesichtspunkten eintheilte. Freilich ist es ebenso klar, daß seine Auffassung des Evangeliums von der Blässe moderner philosophischer Construction angekränkelt war. Aber die neuere Apologetik hat nicht wohl gethan, wenn sie meinte, durch die allerdings nicht eben

schwierige Aufdeckung dieser Fehler seine Auffassung überwunden zu haben. Längst haben seine Schüler unter Festhaltung seiner Grundauffassung die freilich zahlreiche Blößen darbietende erste Form ihrer Durchführung modificirt. Noch weniger hat die Apologetik wohl daran gethan, wenn sie den Baur'schen Gedanken einer ideellen Composition ergriff und, wenn auch von neuen, mehr biblischen als philosophischen Gesichtspunkten aus, dafür aber mit noch raffinirterer Künstlichkeit durchführte; daneben dann freilich an der apostolischen Herkunft und buchstäblichen Geschichtlichkeit mit unerschütterlicher Gläubigkeit festhaltend. Eine Geschichte aber, die so in Anlage und Durchführung bis ins Einzelste herab nur der Ausdruck tiefsinniger Gedanken ist, ist eben keine wirkliche Geschichte, sondern ein geistreiches Phantasiebild, das wohl ein Heidenchrist aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts schaffen, aber kein Apostel aus der lebendigen Geschichte seines Meisters herauskünsteln konnte. Gerade die Schärfe und Klarheit, mit welcher die Tübinger Schule die entscheidende Hauptfrage gestellt, war der einzige Weg zu ihrer wirklichen Lösung. Ist unser Evangelium eine ideelle Composition, aus synoptischen Stoffen und neuen Bildungen nach ausschließlich lehrhaften Gesichtspunkten entworfen, so kann es nicht von dem Apostel herrühren; läßt sich erweisen, daß es über selbständige geschichtliche Erinnerungen gebietet, von denen aus es die gesammte ältere Ueberlieferung bald ergänzt, bald rectificirt, so muß es von einem Augenzeugen herrühren, und das kann nach seinem Selbstzeugniß, wie nach dem Zeugniß der Ueberlieferung nur der Apostel Johannes sein.

Selbstverständlich kennt der Verfasser die ältere evangelische Ueberlieferung, die ja längst in den Gemeinden eine feste Gestalt und eine allgemeine Geltung gewonnen hatte. Daß er unsere schriftlichen Evangelien kannte, ist zum mindesten höchst wahrscheinlich und heutzutage von den entgegengesetztesten Richtungen der Kritik und Apologetik zugestanden, wenn sich auch nur mit dem Marcusevangelium directe schriftstellerische Berührungen sicher nachweisen lassen. Die Thatsachen der evangelischen Geschichte setzt er im Großen und Ganzen bei seinen Lesern als bekannt voraus, er will durchaus nicht erst mit ihnen bekannt machen, er spielt auf sie an oder läßt Jesum auf sie anspielen, ohne sie erzählt zu haben; manche seiner Bemerkungen sind nur verständlich mit Beziehung auf die

Gestalt der älteren Ueberlieferung. Um so sicherer geschieht es mit Bewußtsein und Absicht, wenn er von derselben abweicht. Es ist ja auch mit einigem Schein versucht worden, hie und da die Motive dieser Abweichungen in wirklichen oder vermeintlichen Gedanken und Tendenzen des Evangelisten nachzuweisen; aber allem Witz der Kritiker ist es nicht gelungen, auch nur den kleineren Theil derselben leidlich verständlich zu machen, selbst wenn man die besonders beliebte Kategorie einer Steigerung des Wunderbaren, die wir an anderem Orte werden zu prüfen haben und die hier jedenfalls oft in einer bis ans Komische grenzenden Weise gemißbraucht wird, einstweilen gelten lassen wollte. Dasselbe gilt von den neuen Stoffen des Evangeliums, die in der Fülle und Eigenart, wie sie hier auftreten, ja nothwendig auch die überlieferte Gestalt der Ereignisse oder Verhältnisse, mit denen sie verknüpft sind, umgestalten müssen. Mag auch hier das Eine oder das Andere eine Deutung auf die Ideen des Evangelisten zulassen; das Meiste widerstrebt einer solchen Erklärung aufs Hartnäckigste, weil es für dieselben ganz bedeutungslos ist, oft eher im Widerspruch mit ihnen zu stehen scheint. Es ist kein Geringerer als Renan, welcher der modernen deutschen Kritik die Unmöglichkeit aufgerückt und nicht ohne Scharfsinn nachgewiesen hat, all diese Stoffe in ideelle Bildungen aufzulösen, sie aus den Ideen des Evangelisten heraus zu construiren. Man denke an die Rolle, die Philippus und Andreas in der Speisungsgeschichte spielen, Maria und Judas in der Salbungsgeschichte, Petrus und Malchus bei der Gefangennehmung. Je höher und idealer man von den Gesichtspunkten des Evangelisten denkt, um so weniger begreift man, wo auch in den ihm eigenthümlichen Partieen diese Fülle neuer Namen, neuer weder an die synoptische Ueberlieferung anknüpfender, noch sonstwie bedeutungsvoller Localitäten, diese Tagzählungen und Stundenangaben herkommen. Man sage, was man wolle, gegen ihre Glaubwürdigkeit, aber keinem Witz der Kritik wird es gelingen, Detailzüge, wie die Geißel aus Stricken bei der Tempelreinigung, das Knäblein mit den Broden bei der Speisungsgeschichte, die Fackeln und Lampen bei der Gefangennehmung, den ungenähten Rock bei der Kleidervertheilung unter dem Kreuz mit den das Evangelium beherrschenden Ideen in Verbindung zu bringen. Nicht selten liegt es auf der Hand, daß da, wo man eine tendenziöse Umbildung synoptischer Stoffe vermuthet, die ursprüngliche Gestalt derselben reichlich eben so gut für die Absicht des

Evangelisten gepaßt hätte, und man begreift jene Umbildung um so weniger, je mehr der Verfasser durch solche willkürliche Abweichung von dem Bekannten und Hergebrachten seine Neuerungen verdächtig und der Gemeinde unsympathisch machen mußte.

Jeder einzelne Punkt aber, an dem sich die Auffassung der Tübinger Schule nicht durchführen läßt, ist für die ganze Hypothese tödtlich. Ein Erzähler, dem es auf interessantes Erzählen ankommt, kann seine Darstellung mit neuen Detailzügen aufputzen, kann sie durch die Erfindung von Namen und Personen, von Ort- und Zeitangaben, durch farbenreiche Situationsschilderungen beleben. Aber unser Evangelist, der von höheren Ideen aus die ältere Ueberlieferung neugestaltet, kann von derselben nur abweichen oder sie durch neue Züge bereichern, wenn dies entweder seinen Tendenzen dient, oder wenn die unmittelbare Erinnerung an die Ereignisse selbst ihn zu jenen Abweichungen nöthigt, diese Detailzüge ihm unwillkürlich in die Feder führt. Hier aber handelt es sich nicht bloß um Einzelheiten. Die Hauptsache ist, daß das Gesammtbild des Lebens Jesu sich bei Johannes so anders gestaltet, als bei den Synoptikern. Man mag der Kritik einmal zugeben, obwohl sich uns dies als ganz unthunlich erweisen wird, daß der Evangelist ein Interesse daran hatte, die Jüngerberufungen oder die Conflicte Jesu mit der Hierarchie zu verfrühen. Aber unmöglich läßt sich daraus erklären, wie er dazu kam, vor die Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit jene Szenen am Jordan zu legen, die neben einzelnen für seine Anschauung von Christo bedeutungsvollen Zügen doch auch nicht wenig enthalten, was damit zum mindesten garnichts zu thun hat, oder die Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit über Jahre auszudehnen; Jesu Festreisen anzudichten, die der kritischen Auffassung von dem Standpunkte des Verfassers direct zuwider laufen, oder seiner öffentlichen Wirksamkeit in Galiläa eine monatelange Taufwirksamkeit in Judäa voraufzuschicken, die von seiner höheren Auffassung Jesu aus am schwersten verständlich und die von ihm höchstens benutzt wird, um zu einem Zeugniß des Täufers Anlaß zu geben, dessen ihm wesentliche Grundgedanken mit diesem Anlaß garnichts zu thun haben. Man mag sagen, daß er für seine Neubildungen auch eine neue Scenerie brauchte und darum einen großen Theil der Wirksamkeit Jesu, welchen seine Kämpfe mit dem Volk und den Gegnern ausfüllen, nach Jerusalem verlegte. Aber wenn er für dieselben einmal Glauben zu finden hoffte, so blieb

es doch völlig gleich, oder es erleichterte ihm jene Absicht nur, wenn er dieselben in den gegebenen Rahmen der galiläischen Wirksamkeit eintrug, wo es ja Jesu wahrlich an Gegnern nicht fehlte, zumal er im Grunde keinen Anlaß giebt, gerade nur die in Jerusalem befindlichen Hierarchen als diese Gegner zu denken. Man mag mit der Kritik annehmen, daß er, um Jesum als das wahre Passahlamm darzustellen, ihn am 14. Nisan sterben lassen mußte, so wenig sich jene Tendenz und diese ihre Consequenz in der That erweisen läßt; oder daß es ihm darauf ankam, die Schuld des Todes Jesu von Pilatus auf die Juden abzuwälzen, obwohl dies die Synoptiker doch schon deutlich genug selbst thun. Aber daß er dazu die Abendmahlseinsetzung durch die Fußwaschung oder die Verurtheilung vor dem Hohenrath durch die völlig erfolglose Verhandlung vor Annas ersetzen, daß er dazu die oft kaum noch durchsichtigen Verhandlungen vor Pilatus oder die Geschichte vom Lanzenstich erfinden mußte, das sind doch Unterstellungen, deren Haltlosigkeit in die Augen springt. Ueberall im Einzelnen, wie in der Gesammtgestaltung des Lebens Jesu stoßen wir auf das harte Gestein geschichtlicher Erinnerung, welches dem kritischen Auflösungsprozeß, der es in ideelle Bildungen verwandeln will, unüberwindlichen Widerstand leistet.

Erst die Darstellung der Geschichte Jesu selbst kann den Beweis erbringen, daß fast überall da, wo es sich um wirkliche Differenzen zwischen Johannes und den Synoptikern handelt, die Darstellung des ersteren alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß gerade bei den auffälligsten Differenzen, wie der chronologischen Ausdehnung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, den wiederholten Festbesuchen, der Heraufdatirung des letzten Mahles, unbewußte Andeutungen in der synoptischen Ueberlieferung selbst die Angaben des Johannes bestätigen, daß endlich oft genug erst durch die Zurechtstellungen und die eigenthümlichen Mittheilungen unseres Evangeliums die von den älteren erzählten Ereignisse und deren Zusammenhänge uns verständlich werden. Man hat zwar vielfach gegen die Darstellung unseres Evangeliums gerade das eingewandt, daß es in ihm an jeder geschichtlichen Entwickelung fehle, daß in ihm von vorn herein alles fertig und abgeschlossen sei und der Evangelist schließlich nur mit künstlichen Mitteln die letzte Katastrophe herbeiführe, daß eine „bleierne Monotonie“ über seiner Erzählung lagere. Aber wie wenig der Evangelist daran denkt, Jesum von Anfang an sich direct und ohne Rückhalt als

den Messias proclamiren zu lassen, erhellt aus der einfachen Thatsache, daß er noch gegen das Ende von den Juden aufgefordert wird, sich endlich offen über seine Messianität zu erklären (10, 24). In Wahrheit sind es nur gewisse falsche Vorstellungen über die innere Entwickelung Jesu und den äußeren Gang seiner Geschichte, welche man sich auf Grund der synoptischen Darstellung gebildet oder in sie hineingetragen hat, die durch das Johannesevangelium allerdings ausgeschlossen werden. Dagegen fehlt es seiner Darstellung nicht nur nicht an geschichtlicher Bewegung und Entwickelung, sondern dasselbe giebt uns überhaupt erst die Mittel an die Hand, den pragmatischen Zusammenhang der in den Synoptikern überlieferten Ereignisse klarzustellen und den Entwicklungsgang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, insbesondere die Krisis in Galiläa und die letzte Katastrophe in Jerusalem, in ihren tiefsten Motiven zu durchschauen.

Das konnte ja freilich so lange nicht anerkannt werden, als man unter den älteren noch ein direct apostolisches Evangelium zu besitzen glaubte. Noch heute hört man einen Kritiker wie Keim, wo es sich um die geschichtliche Entwerthung des vierten Evangeliums handelt, oft genug mit großem Pathos sich darauf berufen, daß alle drei älteren Evangelien hier oder da gegen dasselbe zeugen. Wir aber wissen, daß dies durchaus keine drei selbständige Zeugen sind, daß, namentlich was das ganze geschichtliche Gerüst des Lebens Jesu, die ganze Vorstellung von der geschichtlichen Bewegung und Entwickelung desselben anlangt, die Darstellung des ersten und dritten Evangeliums ausschließlich auf Marcus beruht, der kein Augenzeuge war und dessen erster Versuch, aus den einzelnen aphoristischen Ueberlieferungen, die in seiner Erinnerung lebten, ein zusammenhängendes Gesammtbild des Lebens Jesu herzustellen, nicht lücken- und fehllos ausfallen konnte. Nur auf Grund eines Inspirationswunders im strengsten Sinne wäre es denkbar, daß die Aufzeichnungen eines Augenzeugen hier nichts zu ergänzen oder zurechtzustellen gefunden hätten, wie dies unser Evangelist doch nicht selten mit bewußter Absichtlichkeit thut (vgl. z. B. 3, 24). Ebenso hängt es mit der Entstehungsgeschichte der älteren Evangelien zusammen, daß ihren Grundstock doch immer wieder der Kreis von Erzählungen und Redestücken bildet, welcher im Apostelkreise zu Jerusalem nun einmal als für die Gemeinde besonders bedeutsam am häufigsten wiederholt war und dadurch am meisten eine feste Form erhalten hatte,

da wesentlich diese Stoffe nachher auch in dem ältesten Evangelium schriftlich fixirt wurden. Wir sahen, wie ansehnlich dieser Ueberlieferungs- kreis von Marcus aus den Erinnerungen an die Mittheilungen des Petrus ergänzt werden konnte, wie manches Neue nach Inhalt und Form Lucas aus seinen Quellen hinzubrachte. Es wäre nur der entscheidend Beweis, daß unser Evangelium nicht von einem Augenzeugen herrühren könnte, wenn es nicht im Stande wäre, eine reiche Fülle ganz neue Stoffe aus eigener Erinnerung herzuzubringen. Auch in der Darstellung einzelner Ereignisse liegt doch den Berichten der Synoptiker hauptsächlich die Erzählung der ältesten Quelle zu Grunde, deren sichtlich so skizzenhafte und darum oft ungenauer Charakter eine Vervollständigung und Berich- tigung durch einen zweiten Augenzeugen sehr wohl verträgt; und selbs die lebendigen Erzählungen des Marcus sind doch eben nur aus der Er- innerung an die Mittheilungen des Augenzeugen geschöpft und konnten darum im Einzelnen fehl gehen. Wenn wir aber bei Lucas auf Grund seiner ihm eigenthümlichen mündlichen oder schriftlichen Quellen Be- rührungen mit dem johanneischen Ueberlieferungskreise fanden, so ist das nur ein Beweis, daß es sich hier nicht um Combinationen eines späteren Schriftstellers handelt, sondern um Erinnerungen, die schon vor ihrer Fixirung in unserem Evangelium geltend gemacht und in beschränkteren Kreisen wirksam geworden sind. Das Alles schließt nicht aus, daß auch die Erinnerungen des Augenzeugen in der Zeitferne, in der er schrieb schon hie und da verblaßt und durch die neuen Gesichtspunkte, unter denen er die Ereignisse betrachtete, beeinflußt sind. Sollte daher selbst hier oder da die Darstellung des vierten Evangeliums eine Ergänzung oder Zurechtstellung nach der älteren Ueberlieferung fordern, so wär damit nichts gegen die Herkunft desselben von einem Augenzeugen er- wiesen (Näheres vgl. in Cap. 8).

Anders verhält es sich mit den Redestoffen des vierten Evangeliums. Die Annahme freilich, daß die Christusreden desselben nur eine Exposition der Logoslehre des Evangelisten sind, beruht auf einer ganz willkürlichen Umdeutung derselben und ist auch im Grunde nirgends im Einzelnen durchzuführen versucht worden, da sie an einer eingehenderen Betrachtung des Einzelnen rettungslos scheitern muß. Gerade die Klarheit, mi

welcher der Evangelist in seinem Prolog seine ihm eigenthümliche Lehranschauung darlegt, und die Sicherheit, mit welcher wir dieselbe aus dem gleichzeitigen Briefe noch näher präcisiren können, macht es so augenfällig, daß er wesentliche Hauptstücke derselben in keiner Weise in die Christusreden eingetragen hat. Nirgends ist auch nur der Versuch gemacht, dem Logosbegriff, wie er ihn im Prolog formulirt, in den Worten Christi eine Erläuterung zu geben, da dort überall von dem Worte Gottes oder Christi nur in ganz anderem Sinne die Rede ist; nirgends findet sich in ihnen eine Andeutung von dem, was dort über die vorgeschichtliche Wirksamkeit des ewigen Wortes gesagt ist. Vielfach tritt das echt menschliche Bewußtsein Jesu, wonach er Alles vom Vater auf sein Gebet empfängt, seinen Schutz, wie seinen Wunderbeistand, seine Weisungen wie die Offenbarung seiner Rathschlüsse, den Erfolg der eigenen Wirksamkeit wie die Entwickelung seiner Geschicke, weil er den Vater liebt und von ihm geliebt wird, weil er ihm gehorcht und von ihm belohnt wird, mit einer Klarheit hervor, welche eher einer Vermittelung mit den Anschauungen des Prologs bedarf, als daß dies Alles aus ihnen abgeleitet wäre (Näheres vgl. in Cap. 11). Die ausgebildetere Vorstellung von der Heilsbedeutung des Todes Christi, die so specifisch johanneische Vorstellung von der Geburt aus Gott, die Lehre vom Antichrist und der Modalität seiner Erscheinung, wie sie der Brief so scharf ausprägt, findet sich in den Christusreden nicht; dagegen andere Vorstellungen, wie die Geburt aus Wasser und Geist, die Anbetung in Geist und Wahrheit, die Bezeichnung Christi als Menschensohn und die Wirksamkeit des Geistes als Paraklet, die nirgends in den apostolischen Anschauungen wiederkehren und darum nur auf bestimmte Erinnerungen zurückgehen können, wie denn auch dem Briefe, wie dem Prolog, ein großer Theil der durch die Christusreden hindurchgehenden Symbolsprache völlig fremd ist. Auch sonst tragen viele der von Johannes aufbehaltenen Aussprüche den unzweifelhaften Stempel der Originalität. Gerade manches Auffallende in einzelnen Wendungen der Reden und Gespräche, das uns ungenügend vermittelt erscheint, erklärt sich nur aus der Gebundenheit des Verfassers an bestimmte Erinnerungen; und seine ausdrückliche Unterscheidung der apostolischen Deutung von der thatsächlichen Grundlage mancher Aussprüche kann man nur auf ein raffinirtes Täuschungsspiel zurückführen, wenn man nicht darin den letzten schlagenden Beweis sehen will, daß der Verfasser die geschichtlichen Aussprüche Christi

vielfach bestimmt unterscheidet von seinen Anschauungen, die sich daraus entwickelt haben, daß also seine Christusreden nicht bloße Fiktionen zur Entwickelung seiner Dogmatik sind.

Gerade die neueste Phase der johanneischen Kritik, welche die direct apostolische Abkunft des vierten Evangeliums preisgiebt und nur seinen Ursprung aus johanneischen Ueberlieferungen festhält, hat den Nachweis zu führen versucht, daß unter dem Schleier einer eigenartigen Ausdrucks- und Lehrweise, der über seine Christusreden ausgebreitet liegt, überall die Anschauungen und Gedanken, die Bildersprache und die Lehrweisen des synoptischen Christus verborgen sind. Diese Beobachtung muß freilich noch viel weiter verfolgt werden. Der gangbaren dogmatistischen Auffassung unseres Evangeliums ist dieselbe natürlich entgangen, und sie hat noch heute kaum ein Auge dafür. Aber je mehr man sich diese Reden und Gespräche wirklich geschichtlich vorzustellen sucht, um so mehr wird man dazu gedrängt, zu unterscheiden zwischen der johanneischen Darstellung, die, eben weil sie rein lehrhafte Zwecke verfolgt, nothwendig das geschichtliche Colorit derselben einigermaßen verwischen mußte, um das, was darin von bleibender Bedeutung war, in klareres Licht zu stellen, und zwischen der geschichtlichen Grundlage. Sobald diese aber hervortritt, schwindet vielfältig der Unterschied zwischen den synoptischen und den johanneischen Christusreden. Wenn nun freilich die neueste Kritik, namentlich bei Weizsäcker, dazu fortgegangen ist, im vierten Evangelium Bearbeitungen ganzer synoptischer Spruchreihen und Reden nachzuweisen, so würde das die Geschichtlichkeit des Evangeliums nicht weniger aufheben, wie die Behauptung, daß seine Christusreden nur dogmatische Elaborate des Evangelisten seien. Dann freilich könnte das Evangelium nicht vom Apostel herrühren; aber es könnte auch nicht mehr, wie der Kritiker selbst noch will, aus johanneischen Ueberlieferungen stammen. Es ist schlechthin undenkbar, daß die Erinnerungen eines Augenzeugen nicht über den Kreis der Redestoffe, die in der ältesten jerusalemischen Ueberlieferung die beliebtesten geworden waren und die in Folge der Entstehungsverhältnisse unserer älteren Evangelien der Grundstock all ihrer Ueberlieferung von Reden Jesu geblieben sind, hinausgegangen sein sollten. Dann aber kann ein Schüler des Apostels nicht wesentlich an die Redestoffe dieser Evangelien gebunden gewesen sein und nur ihre Neugestaltung sich zur Aufgabe gestellt haben. Was diese Kritik in Wahrheit nachgewiesen hat, ist auch in der That nichts

Anderes, als daß der aus der eigenthümlichen johanneischen Bearbeitung noch vielfach klar hervortretende Rede- und Lehrtypus Christi nach Form und Inhalt doch wesentlich der synoptische ist.

Ohne eine solche Unterscheidung der geschichtlichen Grundlage von der johanneischen Auffassungs- und Darstellungsweise wird man freilich dem Thatbestande des vierten Evangeliums nicht gerecht werden und die Räthsel, welche die Vergleichung seiner Christusreden mit den synoptischen aufgiebt und an welchen die negative Kritik immer wieder ihre Angriffspunkte findet, niemals lösen können. Es ist eine unbestreitbare Thatsache, daß in dem Maße, in welchem der Charakter seiner Christusreden sich von dem der synoptischen entfernt, er den Lehr- und Sprachtypus des Prologs und des johanneischen Briefes trägt. Die beliebte Auskunft, daß Johannes seine Lehrsprache an der seines Meisters herangebildet habe, scheitert daran, daß sich derselbe Typus auch den Täuferworten des vierten Evangeliums, ja selbst gelegentlich einzelnen Worten anderer mithandelnder Personen aufgeprägt zeigt, und sie entwerthet die Glaubwürdigkeit unserer uralten bestbezeugten Ueberlieferung der Herrenworte, die ohnehin in Form und Inhalt den zweifellosesten Stempel geschichtlicher Wahrheit tragen. Wie wenig der Evangelist selbst auf eine buchstäbliche Authentie seiner Christusreden Anspruch macht, erhellt aus der ebenfalls unbestreitbaren Thatsache, daß er wiederholt auf Worte Jesu zurückweist, die nur ihrem allgemeinen Inhalt nach und nicht in der Form, die er ihnen bei der Rückweisung giebt, nach dem Früheren von Jesu gesprochen sind, daß er unmittelbar aus der Rede Jesu in eine eigene Erläuterung des Schlußwortes derselben übergeht (3, 19 ff.), und daß er eine Reihe von Aussprüchen Jesu zu einer zusammenhängenden Erörterung über einen bestimmten Gegenstand zusammenstellt (12, 44 ff.), obwohl seine eigene Darstellung aufs Klarste andeutet, daß dies nicht eine von Jesu so gehaltene Rede sein soll, sondern nur seine eigene Betrachtung (12, 37—43) fortführen. Beides aber war nur möglich, wenn er sich überhaupt bewußt war, die Reden Jesu nur in freierer Weise wiederzugeben, d. h. formell und materiell nicht ohne die Einmischung seiner eigenen Erläuterung und Deutung. Ohnehin wäre ja jeder Versuch, dieselben buchstäblich herzustellen, völlig aussichtslos gewesen. Abgesehen davon, daß der Evangelist für Griechen griechisch schrieb und Jesus aramäisch gesprochen hatte, wäre ja in dieser Zeitferne kein Gedächtniß mehr im Stande gewesen, von

jedem einzelnen Ausspruche Jesu zu wissen, wann und wo und in welchem Zusammenhange Jesus ihn vor jenen mehr als sechzig Jahren gethan hatte, eine längere Rede in ihrem ganzen Zusammenhange zu reproduciren oder die ausführlichen Streitverhandlungen, die gerade unser Evangelist mittheilt, dergestalt wiederzugeben, daß kein Wort und keine Wendung des Gesprächs verloren ging. Auch hier hilft die Auskunft nichts, Johannes dürfte diese Reden und Gespräche von früh an so oft sich und Anderen wiederholt haben, daß er sie auch im hohen Alter noch aufs Genaueste im Gedächtniß hatte. Wäre das geschehen, so müßte eben vieles davon auch in die ältere Ueberlieferung übergegangen sein, wenn wir nicht gegen diese den schweren Vorwurf erheben wollen, daß sie so kostbare Stoffe achtlos verloren gehen ließ. Es kann sich also nur darum handeln, daß Johannes, als er an die Abfassung seines Evangeliums ging, die Bruchstücke seiner reichen Erinnerungen an die Reden und Gespräche Jesu neu zusammenzufügen und in lebensvollen Bildern zu reproduciren suchte, wobei aber freilich gar manches nach eigener Vermuthung eingefügt und ergänzt werden mußte. Daraus erklären sich ohne Zweifel die wirklichen, und nicht bloß durch ungenaue oder tendenziöse Exegese geschaffenen Anstöße, die hier und da der Gang dieser Reden und Gespräche darbietet. Auch manche der angeblich so unbegreiflichen Mißverständnisse, die nach der Kritik nur erfunden sind, um die Weisheit Jesu durch den Contrast der menschlichen Thorheit zu heben oder unmögliche Verhandlungen künstlich fortzuspinnen, mögen sich ja daraus erklären, daß sie nur die Form sind, um die weitere Entwickelung der Gedanken Jesu anzuknüpfen, obwohl notorisch keines derselben so arg ist, als das bekannteste Mißverständniß der Jünger bei den Synoptikern (Marc. 8, 16). Daß auch da, wo absichtlich Auslassungen stattgefunden haben, sich nirgends die Stelle markirt, wo die betreffenden Stücke fehlen, wie man z. B. bis heute ganz vergeblich nach der Stelle in den Wechselreden beim letzten Mahle Jesu sucht, wo die Abendmahlseinsetzung einzuschalten wäre, beweist hinlänglich, daß selbst da, wo dem Evangelisten nur noch gewisse Hauptmomente oder charakteristische Wendungen der Gespräche und Reden gegenwärtig waren, er dieselben doch zu einem neuen zusammenhängenden Ganzen zu reconstruiren sucht.

Hier handelt es sich aber nicht nur um quantitative Unterschiede. Abgesehen davon, daß gerade die gnomenartigen Aussprüche Jesu, sobald

sie in einen anderen als ihren originalen Zusammenhang verflochten werden, nothwendig irgendwie auch in ihrer Fassung und Deutung modificirt werden, ist es von jeher nicht die Tendenz der evangelischen Ueberlieferung gewesen, die Aussprüche Jesu in ihrem Wortlaut zu fixiren, sondern ihren Gedankengehalt zu verdeutlichen, zu erläutern, den Lesern nachdrücklich einzuschärfen (Näheres vgl. Cap. 8). Je weniger Johannes daran denken konnte, nur das niederzuschreiben, was ihm noch mit unbedingter Wörtlichkeit in der Erinnerung war, um so unbefangener konnte er dieser lehrhaften Absicht bei der Wiedergabe seiner Christusreden den freiesten Spielraum gewähren, um so freier konnte er in der Deutung und Erläuterung einzelner Gnomen und Bildworte, in der allegorisirenden Ausmalung und Anwendung der Parabeln vorgehen. Es ist nicht mit Unrecht bemerkt worden, daß gerade der Ohrenzeuge mit ungleich größerer Freiheit den Reden seines Meisters gegenüberstand, als jeder Andere. War er sich doch bewußt, daß er das Beste, was er in seinem neuen Geistesleben besaß, von Christo selbst empfangen hatte, daß auch die reifste Frucht, die dasselbe getragen, nur den Keimen entsprossen war, die der Herr gesäet hatte, nicht auf dem Wege einer natürlichen Entwickelung entstanden, in der sich so leicht Eigenes mit Fremdem, Richtiges mit Unrichtigem mischt. Denn der Geist, der nach des Herrn Verheißung die Jünger erinnern sollte an Alles, was er ihnen gesagt hatte (14, 26), sollte sie zugleich in alle Wahrheit leiten, sollte sie Vieles lehren, was der Herr aus pädagogischen Gründen sie noch nicht lehren konnte, und dabei doch nur aus dem Schatze dessen schöpfen, was Jesus bereits besessen hatte (16, 12—14). Es kommt hier garnicht auf die Frage an, ob dies wörtlich überlieferte Aussprüche Jesu sind; jedenfalls drücken sie das Bewußtsein des Apostels darüber aus, was nach Jesu Sinn und Willen das Verhältniß war zwischen dem, was der Geist die Jünger gelehrt hatte und was sie aus Jesu Munde direct vernommen hatten. Von diesem Bewußtsein aus konnte der Apostel kein Bedenken tragen, die Worte Jesu in freiester Weise so wiederzugeben und zu erläutern, wie ihn der Geist ihren tiefsten Sinn verstehen gelehrt hatte; auch in der freiesten Reproduction der Reden und Gespräche durfte er nicht fürchten, den Sinn seines Meisters zu verfehlen, wohl aber konnte er denselben seinen Lesern um so reicher verdeutlichen und um so tiefer eindrücklich machen, je mehr er sie in der Form wiedergab, wie sie unter der Leitung des Geistes in ihm lebendig geworden waren.

Aus dieser lehrhaften Absicht des Evangeliums erklärt sich auch die Auswahl dessen, was der Evangelist aus dem reichen Inhalt seiner Erinnerungen mittheilt. Den Glauben an Jesum will er begründen, nicht mehr freilich im ursprünglichen Sinne seiner Messianität, sondern in dem Sinne, in welchem er dieselbe erfassen gelernt hatte als die Bestimmung des Sohnes Gottes, den Gläubigen die höchste Seligkeit schon im Diesseits zu vermitteln durch das Schauen der vollendeten Gottesoffenbarung in ihm (20, 31). Daraus erklärt sich das, was man wohl die Monotonie dieser Reden genannt hat, daß sie sich immer nur um die Person Jesu, um das Heil, das er bringt, und um den Glauben an ihn mit seinen Früchten und Folgen drehen. Zwar ist es eine völlige Verkennung der synoptischen Christusreden, wenn man sich einbildet, daß dieselben im Wesentlichen Moralpredigten seien. Auch sie drehen sich hauptsächlich um Jesu Person und um das Heil, das er bringt; aber abgesehen von der bunten Färbung, die diese Reden durch ihre concreten geschichtlichen Beziehungen erhalten, ist es eben wesentlich das Heil, das er dem ganzen Volke in der Gestalt des Gottesreiches bringen will, wovon sie handeln. Hier dagegen redet Jesus überall von dem Heile des Einzelnen, das er im Glauben an die Person Christi unmittelbar findet; und wenn auch vielfach sichtlich Reden, die ursprünglich auf jenes sich bezogen, auf dies gedeutet und angewandt sind, so hat doch Jesus auch in seinem geschichtlichen Leben sicher oft genug Anlaß gehabt, von seiner Person und dem Glauben an dieselbe, von den Bedingungen und den Hindernissen für die Entstehung des Glaubens zu reden. Wenn nun Johannes seinem lehrhaften Zwecke gemäß hauptsächlich solche Reden wiedergegeben hat, so hängt damit nothwendig auch der so ganz verschiedene Eindruck zusammen, den nach Inhalt und Form die johanneischen Christusreden im Vergleich mit den synoptischen machen. In seiner eigentlichen Volkspredigt, wie sie ganz überwiegend den Inhalt der älteren Evangelien bildet, aber bei Johannes fehlt, hatte Jesus gute Gründe, wie wir sehen werden, das Interesse mehr von seiner Person abzuziehen, und auf die Sache hinzulenken, auf die es ihm ankam. In den Streitreden, welche die Synoptiker berichten, handelt es sich um die Sünden und Verkehrtheiten der herrschenden Parteien, um die Widerlegung specieller Angriffe und Verleumdungen; selbst in den Jüngerreden der älteren Ueberlieferung ist hauptsächlich das erhalten, was der Gemeinde der Gläubigen für das

praktische Leben von Weisung und Ermahnung Noth that. Wenn Johannes wesentlich solche Streitreden mit dem Volke oder den Gegnern Jesu mittheilt, die sich um die Frage des Glaubens oder Unglaubens an ihn drehen, wenn er mit Vorliebe in jene tieferen Jüngerbelehrungen einführt, in welchen Jesus die Seinen enger und immer enger an seine Person zu fesseln suchte, so liegt es in der Natur der Sache, daß diese Reden und Gespräche sich nicht nur inhaltlich von den synoptischen unterscheiden, sondern daß derartige Erörterungen auch formell einen anderen Charakter tragen mußten, als seine eigentliche Volks- oder Strafpredigt, als seine Paränese oder Weissagung.

Damit haben wir bereits vielfach den Hauptpunkt berührt, um den es sich hier handelt, den eigentlichen Zweck des vierten Evangeliums, der ihm seinen ganzen Charakter aufdrückt. Ein Buch, das mit einer tiefsinnigen theologischen Betrachtung beginnt (1, 1—18), das auf seinem Höhepunkt in einer solchen ausruht (12, 37—50) und am Schlusse ausdrücklich sagt, daß es aus einer großen Fülle von Stoffen Einzelnes ausgewählt habe, um es zu einem bestimmten lehrhaften Zwecke niederzuschreiben (20, 30. 31), ein solches Buch ist nun einmal nicht eine Biographie in unserem Sinne, nicht einmal im Sinne der drei älteren Evangelien, obwohl schon in diesen der biographische Zweck dem lehrhaften untergeordnet ist. Wie sollte auch am Ende des Jahrhunderts, wo längst unsere älteren Evangelien und vermuthlich noch andere im Umlauf waren, wo ausdrücklich die evangelische Ueberlieferung in unserem Evangelium als bekannt vorausgesetzt wird, der Apostel Johannes noch die Geschichte Jesu erzählen wollen? Man hat daran gedacht, daß er die älteren Evangelien habe ergänzen wollen; allein, abgesehen von der mit dem ganzen Charakter des Evangeliums unvereinbaren Aeußerlichkeit dieses Gesichtspunktes, hat dasselbe dafür doch immer noch zu viel mit den älteren gemein, was unnöthige Wiederholung wäre und doch lange nicht ausreichend, um das zur Ergänzung Nachgetragene an das Bekannte anzuknüpfen und mit ihm in die richtige Beziehung zu setzen. Daß für uns das Evangelium eine wesentliche Ergänzung unserer Kenntniß von der Geschichte Jesu bildet, beweist nicht, daß der Evangelist eine solche beabsichtigt. Umgekehrt hat die Kritik, und keineswegs bloß die neueste, sein Verhältniß

zu den älteren vielfach so aufgefaßt, als ob der Evangelist Alles, was er nicht erzählt, durch sein Stillschweigen habe beseitigen und als ungeschichtlich oder mit seiner höheren Auffassung von Christo nicht mehr vereinbar habe bezeichnen wollen. Aber schon die einfache Thatsache, daß nirgends im zweiten Jahrhundert durch die Anerkennung des Johannesevangeliums der Glaube an die Geschichtlichkeit der älteren Evangelien erschüttert erscheint, zeigt, wie fremd eine so völlig unerreicht gebliebene Absicht dem Geiste der Zeit war. Wenn doch zu jenen angeblich todtgeschwiegenen Stücken der älteren Ueberlieferung auch die Geschichte der Abendmahlseinsetzung gehört, die in den paulinischen Gemeinden Kleinasiens nach 1 Cor. 11 bei jeder Abendmahlsfeier wiederholt wurde, oder Züge, wie die Dämonenaustreibungen, die antipharisäischen Streitreden, die Weissagungen über die Schicksale Jerusalems und Judäa's, so erhellt, wie unmöglich dieser Gesichtspunkt, der in diesen Fällen offenbar als widersinnig erscheint, in anderen angewandt werden kann. So bleibt nur übrig anzuerkennen, daß der Apostel nicht sowohl die Geschichte Jesu hat erzählen, als dieselbe unter eine neue Beleuchtung stellen wollen, daß er zu dem Ende solche Partieen und Punkte aus seinen reichen Erinnerungen ausgewählt hat, welche diesem Zwecke besonders entsprachen, ohne Rücksicht darauf, ob sie bereits aus der älteren Ueberlieferung bekannt waren oder nicht, da auch das bereits Bekannte hier von neuen Gesichtspunkten aus behandelt werden mußte. Daß dabei der Augenzeuge mit einem gewissen Interesse gerade bei solchen Partieen verweilte, die in der älteren Ueberlieferung übergangen oder zu kurz gekommen waren, liegt zu sehr in der Natur der Sache, als daß es mit dem Zwecke des Evangeliums unvereinbar erschiene, und macht uns dasselbe nur noch werthvoller.

Welches der neue Gesichtspunkt ist, unter dem der Evangelist die Geschichte Jesu darstellen will, sagt der Prolog mit unzweifelhafter Klarheit. Es ist das ewige gottgleiche Wort, das in Jesu Christo Fleisch geworden; und wenn ihn auch die Welt im Großen und Ganzen, zunächst durch sein Eigenthumsvolk repräsentirt, als solches nicht erkannt und angenommen hat, so hat doch die Gemeinde der Gläubigen seine Herrlichkeit geschaut und durch ihn die reiche Gnade der vollkommenen Gotteserkenntniß empfangen (1, 1—18). Dem entsprechend beschreibt der erste Theil die Einführung Jesu in die Welt. Diese geschah, wie schon der Prolog andeutet, durch das Zeugniß seines Vorläufers. Darum wird nichts von

der Taufwirksamkeit desselben erzählt, obwohl dieselbe gelegentlich als bekannt vorausgesetzt wird (1, 28. 31), sondern es werden nur zwei bedeutsame Zeugnisse desselben mitgetheilt. Dann aber führt sich Jesus selbst ein, indem er vor dem ersten Kreise seiner Gläubigen in Wort und That seine Herrlichkeit offenbart. Hier verweilt der Apostel mit Vorliebe bei dem Moment, wo er selbst mit Jesu bekannt wurde, und schließt mit dem ersten Besuche desselben in seiner Vaterstadt (1, 19—2, 12). Der zweite Theil zeigt uns den ersten Kreislauf der glaubenweckenden Selbstoffenbarung Jesu in den drei Landestheilen (2, 13—4, 54). Von der Art, wie Jesus den durch seine Wirksamkeit auf dem Passahfest erweckten äußerlichen Wunderglauben durch seine Selbstoffenbarung im Worte zu einem höheren Glauben weiter zu führen sucht, giebt das Gespräch mit Nicodemus ein Beispiel; und wie selbst sein Sichzurückziehen auf die Täuferwirksamkeit in Judäa zu seiner Verherrlichung dienen muß, zeigt uns das letzte Zeugniß des Täufers (Cap. 3). In Samaria führt Jesus ein zunächst ganz unempfängliches Weib durch seine Selbstoffenbarung im Worte zum Glauben an seinen Prophetenberuf und von da zum Messiasglauben; aber ausdrücklich erklärt er, daß es nicht seine irdische Aufgabe sei, die glaubensbereiten Samariter in das Gottesreich zu sammeln, und fortan verschwindet dieser Landestheil aus der Geschichte. Aus der ganzen reichen galiläischen Wirksamkeit Jesu führt der Apostel uns wieder nur die Erzählung vom Königischen vor, um an ihr zu zeigen, wie Jesus den landläufigen Wunderglauben zum Glauben an sein Wort zu erheben versteht (Cap. 4). Diese eklektische Art, ganze Partieen der Wirksamkeit Jesu durch eine einzelne typische Geschichte zu beleuchten, zeigt uns am klarsten, daß wir es hier nicht mit einer Biographie zu thun haben, sondern mit einer von höheren Gesichtspunkten getragenen Darstellung; aber aus dieser geistreichen Art der Geschichtschreibung zu schließen, daß sie ihre Stoffe erfunden haben müsse und daß ihre Gestalten nicht wirkliche Personen, sondern ideale Typen seien, ist doch reine Willkür.

Der dritte Theil zeigt uns das Hervorbrechen des Gegensatzes gegen Jesum. Auf einer Festreise in Jerusalem kommt es zum Bruche mit der Hierarchie, deren prinzipieller Unglaube sofort zur Todfeindschaft wider ihn führt (Cap. 5). Aber auch in Galiläa muß es zu der Krisis kommen, in welcher der sinnlich gerichtete Glaube der Volksmassen an Jesum in Unglauben umschlägt, weil ihre Wünsche nicht befriedigt werden, und nur

eine kleine Jüngerschaar ihm treu bleibt (Cap. 6). Es ist für die ganze Composition des Evangeliums kaum etwas bezeichnender als die Art, wie aus der ganzen, großen galiläischen Wirksamkeit nur diese entscheidenden Ereignisse eingehender behandelt werden. Damit verschwindet auch Galiläa aus der Geschichte; denn der eigentliche Sitz des feindseligen Unglaubens gegen Jesum ist Jerusalem, und um den Kampf mit diesem dreht sich die Entwickelung seiner Geschichte. Nachdem der Evangelist gezeigt, wie Jesus diesen Kampf nicht aufgesucht, sondern, so lange er durfte, gemieden, führt er uns im vierten Theil den noch sieghaften Kampf Jesu mit seinen Gegnern vor (Cap. 7—10). Es ist eine Reihe von Scenen, in welchen die sich steigernden Anschläge der Gegner wider Jesum und seine Anhänger immer wieder fehlschlagen, weil seine Stunde noch nicht gekommen war. Erst muß es zu der Vollendung seiner Selbstoffenbarung kommen, welche der fünfte Theil bringt (Cap. 11—17). Die Offenbarung seiner Herrlichkeit als des Lebensfürsten in der Todtenerweckung wirkt in den ungläubigen Juden nur den Entschluß ihn zu tödten (Cap. 11). Das zwölfte Capitel zeigt die Vollendung seiner Selbstoffenbarung vor dem Volke, das nach wie vor schwankt zwischen Glauben und Unglauben und nur in letzterem enden kann. So zieht sich Jesus in den engsten Kreis seiner Jünger zurück und vollendet beim letzten Liebesmahle seine Selbstoffenbarung vor den Gläubigen (Cap. 13—17). Der sechste Theil zeigt die Vollendung des Unglaubens in der Leidensgeschichte (Cap. 18. 19), der doch mit all seinen Machinationen nur erreicht, daß das Wort Jesu sich erfüllt, mit welchem er deutete, welches Todes er sterben werde (18, 32). Darum bringt der siebente Theil die Vollendung des Glaubens am leeren Grabe und durch die Erscheinungen des Auferstandenen. Selbst der Unglaube, der sich im Kreise der Jünger noch regt, wird überwunden; Thomas schließt mit dem Bekenntniß, welches das Evangelium festigen will, und Jesus verweist ihn auf den Glauben, der des Schauens nicht bedarf (Cap. 20).

Erst der gleichzeitig mit dem Evangelium geschriebene Brief des Apostels läßt uns in das letzte Motiv dieser tiefsinnigen und geistvoll durchgeführten Composition hineinschauen. Die beiden ersten Evangelien wollen den Messiasglauben stärken und festigen Angesichts des Ausbleibens seiner letzten Bewährung, welche die erste christliche Generation noch zu schauen hoffte, und der Zertrümmerung der nationalen Hoffnungen, welche

die Judenchristen daran knüpften. Das dritte Evangelium faßt bereits den Weltberuf Christi ins Auge im paulinischen Sinne. Unser Evangelium aber steht an der Schwelle einer neuen Zeit. Es ist die gewaltige gnostische Bewegung, deren Vorboten sich in drohenden Erscheinungen ankündigen. Eine falsche Philosophie, die mit dem Anspruch einer Vollendung des Christenthums über den Standpunkt des schlichten Glaubens hinaus auftritt, bedroht die Grundlagen der Heilswahrheit. Es handelt sich um die Entwerthung der geschichtlichen Erscheinung Christi. Was der Gnosis in ihren wirren Träumen und mythologischen Vorstellungen vorschwebte von einem himmlischen Aeon Christus, der sich wohl zeitweise mit dem Menschen Jesus vereinigte, aber ohne mit dem, was sein Menschenleben als solches charakterisirt, Geburt und Tod, in Berührung zu kommen, es war doch im tiefsten Grunde nur dasselbe, was noch heute so manche große Geister irrt, die vermeintlich nothwendige Trennung des idealen Christus oder der Christusidee von der geschichtlichen Erscheinung Jesu. Aber das letzte Wort des Christenthums ist gerade die volle Realisirung des Ideals in der geschichtlichen Wirklichkeit, wie urbildlich in der Person Christi, so durch ihn verbürgt für alle Gläubigen, die vollendete Offenbarung Gottes in einer irdisch-menschlichen Erscheinung, die Fleischwerdung des ewigen Wortes. Das Christenthum ist keine Philosophie, die mit ihren Idealen die Welt erlösen zu können meint, weil sie die Sünde nicht kennt oder ihre Ueberwindung von dem natürlichen Weltprozeß erwartet; das Christenthum verkündigt eine Liebesthat Gottes, durch welche die Welt errettet ist, in der Sendung des eingeborenen Sohnes. Daß sich in der Erscheinung Christi diese Liebesthat Gottes vollzogen hat, daß es die Schuld unverzeihlichen Unglaubens ist, wenn Jesus nicht erkannt ward als das, was er war, daß seine Gläubigen in ihm die Herrlichkeit des ewigen Wortes sinnenfällig geschaut haben, das sind die Thatsachen, welche das Johannesevangelium als unerschütterliches Bollwerk dem nahenden Sturme jener falschen Gnosis entgegensetzen will. Man konnte dies Evangelium nicht schlimmer mißverstehen, als wenn man es in ein geistreiches Spiel mit speculativen Ideen auflösen wollte. Strauß selbst ist es gewesen, der es der modernen Kritik nachweisen mußte, wie schwer sie die Art desselben verkannt hatte; aber wenn er in dem Evangelisten nur einen Correggio, einen Meister des Helldunkels sieht wegen seines unruhigen Hin- und Herschwankens zwischen Idee und Geschichte, Geistigem und

Sinnlichem, wenn er das Evangelium als das mystische, sentimentale, romantische charakterisirt und daraus gerade die Vorliebe der neueren Zeit für dasselbe ableitet, so versteht er es freilich ebensowenig. Allerdings hat für den Evangelisten das zeitgeschichtliche Colorit des Lebens Jesu bereits alle Bedeutung verloren, obwohl gelegentliche Andeutungen zeigen, daß er es genau so gut kennt und besser, als die anderen. Es ist nur ein kleiner Kreis großer allgemein gültiger, bleibender Wahrheiten, die sich ihm immer wieder in der Geschichte abspiegeln, die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit Christi, die Unentschuldbarkeit des Unglaubens und die Seligkeit des Glaubens an ihn. Aber seine Geschichte ist nicht das bloße durchsichtige Kleid dieser Idee, selbstgewoben aus synoptischen Reminiscenzen und originalen Phantasiebildern; denn es handelt sich hier nicht um Ideen, deren Werth darin liegt, daß sie gedacht werden, sondern um Wahrheiten, die überhaupt nur Werth haben, wenn sie thatsächlich sind. Nicht, daß es einen ewigen Logos giebt und was es um ihn sei und um die Erkenntniß von ihm, soll gezeigt werden, sondern daß dieser Logos gewiß und wahrhaftig Fleisch geworden, soll aus der durch seine Fleischwerdung ermöglichten Erfahrung der Augenzeugen bewährt werden. Das giebt unserem Evangelisten seinen idealen Schwung und seine durchgeistigte Gestalt, das fordert aber auch seine geschichtliche Glaubwürdigkeit. Als die Dichtung eines halb gnostischen Philosophen aus dem zweiten Jahrhundert ist es ein trügerisches Irrlicht, ja in Wahrheit eine große Lüge.

---

8. Augenzeugenschaft und Ueberlieferung.

Alle geschichtliche Kunde beruht im letzten Grunde auf Augenzeugenschaft. Auch die durch die Evangelien uns vermittelte Kunde von dem Leben Jesu geht noch in weitem Umfange auf diese sicherste Quelle aller Geschichte zurück. Zwar die älteste Schrift eines Augenzeugen, des Apostel Matthäus, ist uns nicht mehr unmittelbar erhalten, aber es lassen sich umfangreiche Stücke derselben aus ihrer Verarbeitung in unseren drei Evangelien noch mit großer Sicherheit wiederherstellen. Die Mittheilungen des Petrus hat uns sein eigener Schüler aufgezeichnet, und das vierte Evangelium rührt direct von einem Apostel her.

Freilich ist neuerdings, namentlich von Weizsäcker, die Frage aufgeworfen worden, ob die Augenzeugen des Lebens Jesu überall im Stande waren, die Ereignisse desselben genau und richtig aufzufassen. Man hat auf die Theilnahme der Jünger an der allgemeinen Volksbegeisterung für Jesum hingewiesen, wonach dieselben sich in eine Welt der Wunder versetzt glaubten und darum nicht mehr im Stande waren, ihre eigenen Erlebnisse nüchtern und correct aufzufassen, insbesondere aber auf ihre dämonologischen Vorstellungen, welche ihnen ein unbefangenes Erleben der Dämonenaustreibungen unmöglich machten und dieselben ihnen von vorn herein in einem fremdartigen Lichte erscheinen ließen. Aber man übersieht, daß gerade für den engeren Jüngerkreis die strenge Zucht der religiös-sittlichen Wirksamkeit Jesu ein beständiges Gegengewicht bildete gegen die überwiegend an dem sinnlichen Eindruck seiner Heilerfolge sich entzündende Begeisterung der Volksmassen; daß der Widerspruch der Art, in welcher Jesus das Gottesreich begründete, mit ihren Hoffnungen und die inneren Kämpfe, in welche sie dies von früh an verwickelte, beständig ernüchternd wirken und sie vor aller unklaren Schwärmerei bewahren mußten. Wenn aber wirklich ihre dämonologischen Vorstellungen so grundverkehrt waren, daß sie ihnen die leibhaftige Gegenwart zum seltsam verzerrten Phantasiebilde werden ließen, so bleibt unbegreiflich, wie dies dem klaren Blicke Jesu entgehen konnte, und warum er nicht durch einfache Belehrung Vorsorge traf, daß eine so wesentliche Seite seiner Wirksamkeit nicht kraß mißdeutet und in völlig irreführendem Lichte betrachtet wurde.

In anderer Weise hat Renan angenommen, daß schon bei Lebzeiten Jesu eine Legende über ihn als Frucht einer großen freiwilligen Selbsttäuschung entstand und sich in seiner Umgebung verbreitete, was Jesus, selbst wenn er es gewollt, nicht habe hindern können. In der That lehrt ja gerade die Religions- und Kirchengeschichte, wie fruchtbar der Nimbus, welcher sich um große Gottesmänner und Heilige oder solche, die dafür gelten, verbreitet, für die Erzeugung der wunderlichsten Vorstellungen und Legenden ist, die selbst in ihrer nächsten Umgebung einen ebenso bereitwilligen als unerschütterlichen Glauben finden. Aber diese Erscheinung erklärt sich doch leicht genug daraus, daß in der Menschheit, wie sie nun einmal ist, hohe religiöse Begeisterung und ernstes Streben nach der Erfüllung eines in Wahrheit oder vermeintlich göttlichen Berufes oft genug bei dem Meister und mehr noch bei den Schülern sich in unlauterer,

wenn auch unbewußter, Weise vermischt mit persönlicher Eitelkeit und mit der Verfolgung sehr menschlicher Interessen, denen jener Glaube schmeichelt oder dienen muß. Nicht auf Grund der Voraussetzungen des Glaubens allein, sondern im Namen des Geschichtsschreibers, dessen erste Pflicht es ist, jede Erscheinung nach ihren Folgen und Wirkungen zu beurtheilen, wird man diese Analogie für Jesum und seinen Schülerkreis rundweg ablehnen müssen. Es ist geschichtlich undenkbar, daß der, welchem die Welt ihre religiös-sittliche Erneuerung verdankt, sich selbst in dem unwahren Glanze, den ihm die Begeisterung einer leichtgläubigen Volksmasse lieh, gesonnt haben sollte. Sein klarer Blick würde es gesehen und sein nur der Wahrheit und der Ehre Gottes geweihtes Streben würde es zu hindern gewußt haben, wenn seine Schüler ihn nur durch den trüben Nebel betrachteten, mit dem ihr verdunkeltes Wahrheitsbewußtsein ihn umgab, weil es ihrer Eitelkeit schmeichelte oder ihren Interessen diente, den Meister immer höher verherrlicht zu sehen.

Anders freilich gestaltet sich die Frage nach der unbedingten Zuverlässigkeit augenzeugenschaftlicher Kunde, wenn sich zwischen das unmittelbare Erleben der Ereignisse oder die Zeit, in welcher die ständige Gemeinschaft mit Jesu das Correctiv für jede getrübte Auffassung derselben gab, und zwischen die Zeit ihrer Mittheilung wachsende Zeiträume legen, über welche die Erinnerung die Brücke schlagen muß. Trotz täglicher Erfahrung überschätzt man vielfach die Sicherheit, wie die Spannkraft menschlicher Erinnerung. Es handelt sich hier nicht um das Erlöschen einzelner Detailzüge, wie es im wunderlichsten Wechsel mit der schärfsten Fixirung anderer im Laufe der Zeit wächst, nicht um das Verschwimmen ähnlicher Züge aus verschiedenen Ereignissen, wie es namentlich bei einem Leben, das unter einfachen Verhältnissen in einer verhältnißmäßig monotonen Berufswirksamkeit verlief, doppelt unvermeidlich war. Hier waltet ein Zufallsspiel, das jeder Berechnung spottet und darum jeder wissenschaftlichen Berücksichtigung unzugänglich ist, das aber auch nur die für die Geschichte als solche schlechthin bedeutungslose Seite der Ereignisse berührt und darum von der Wissenschaft außer Betracht gelassen werden kann. Es liegt aber im Wesen der Erinnerung, zumal wenn ihre Thätigkeit zum Behufe der Mittheilung erregt wird, daß sie von vorn herein von dem Erlebten gerade das fixirt, was dem Augenzeugen den meisten Eindruck gemacht hat, was ihm ein Ereigniß bedeutsam erscheinen ließ. Je mehr die Zeit-

ferne wächst, welche den Augenzeugen von dem Erlebten trennt, je mehr damit die Kraft des Festhaltens an den ursprünglichen Eindrücken sich abschwächt, desto mehr erstarkt die in aller Erinnerung liegende plastische Kraft und bewirkt, daß sich das Bild des Erlebnisses immer ausschließlicher und immer schärfer zum Ausdruck dessen gestaltet, was ihm in der Auffassung des Augenzeugen zunächst seine Bedeutung gab. Nach diesem einfachen psychologischen Gesetze geschieht es, daß die Dimensionen vergangener Ereignisse nach der Seite hin wachsen, auf welcher für uns ihre Bedeutung lag, daß Alles, was für diese Bedeutung gleichgültig ist oder sie gar schwächt, der Erinnerung entschwindet, daß selbst einzelne Züge in der Vorstellung von ihnen sich verschieben und umgestalten, bis dieselbe ganz der Bedeutung entspricht, die wir ihnen beilegten. Es tritt aber bei diesem Umbildungsprozeß allmählig noch ein neues Moment hinzu, das ist die Einwirkung des Gesammteindrucks von dem Ganzen, dem das einzelne Erlebniß angehörte, auf die Gestaltung oder Verstärkung der Bedeutung, von deren Gesichtspunkte aus das Einzelne in der Erinnerung reproducirt wird. Hienach konnte es ohne Zweifel geschehen, daß auch in der Erinnerung der Augenzeugen der großartige Eindruck der irdischen Wirksamkeit Jesu, noch verstärkt durch den wunderbaren Abschluß derselben und den Glauben an die göttliche Herrlichkeit des Erhöhten, ein neues Licht auf die Einzelheiten desselben warf, daß in diesem Lichte die bedeutungsvollen Pointen mancher Ereignisse schärfer hervortraten oder sich geradezu verschoben, daß natürliche Vermittelungen vergessen wurden und dadurch das Ereigniß den ausgeprägteren Charakter des Wunderbaren annahm. Aber die Vorbedingung dieses Processes bleibt doch immer, daß im Leben Jesu thatsächlich genug Großartiges und Wunderbares vorgekommen war, um dasselbe überall als das Gewöhnliche und Ordnungsmäßige erscheinen zu lassen, und daß das Einzelerlebniß von vorn herein eine höhere Bedeutsamkeit gehabt hatte, die ihm seine Stelle in der Erinnerung sicherte und den Anknüpfungspunkt für jenen Fortbildungsproceß bot.*)

---

*) Daß aber der Glaube der Augenzeugen stark genug war, um in ihrer Erinnerung Bilder von äußeren Hergängen zu gestalten, die doch lediglich der Ausdruck allgemeiner Wahrheiten waren, wie Weizsäcker annimmt, widerspricht aller Analogie; und daß sich ihnen subjective Erlebnisse in objective Vorgänge um-

Daß die Erinnerungen der Augenzeugen des Lebens Jesu diesen allgemein menschlichen Bedingungen enthoben waren, würde man nur von willkürlichen dogmatischen Voraussetzungen aus behaupten können. Dagegen ist es unzweifelhaft, daß auch die Erinnerung, wie jede Seite unseres Geisteslebens, von der gesammten sittlichen Entwickelung des Menschen beeinflußt ist. Je schwächer und unentwickelter der Wahrheitssinn ist, desto zügelloser wird die Phantasie in der Umbildung der Vergangenheit ihr Spiel treiben; je mehr wir diesen Wahrheitssinn in der Schule Jesu bei den Jüngern gereinigt und erstarkt denken müssen, desto mehr wird er auch auf die Thätigkeit ihrer Erinnerung eine heilsame Zucht ausgeübt haben. Je mehr sie in der beständigen Gemeinschaft Jesu, der sie zu seinen Zeugen berufen hatte, dazu herangebildet waren, ein im Wesentlichen richtiges und ungetrübtes Bild von seiner Person und Wirksamkeit zu gewinnen, desto mehr war jener Umbildungsproceß, der sich auch in ihrer Erinnerung vollzog, dagegen geschützt, durch das Hineintragen fremdartiger und willkürlicher Gesichtspunkte die Vorstellung von den Einzelheiten seines Lebens zu verunstalten. Dazu kam die Einwirkung des Geistes, den ihnen Jesus verheißen und der ihnen mit dem immer tieferen und klareren Verständniß Jesu zugleich die Bedingungen einer immer treueren Erinnerung schuf an Alles, was derselbe gesagt und gethan hatte. Endlich erinnern wir uns, wie die äußeren Bedingungen, unter welchen sich die älteste augenzeugenschaftliche Mittheilung über die Einzelheiten des Lebens Jesu fixirte, in ganz einzigartiger Weise geeignet waren, die Erinnerungen der Einzelnen gegenseitig zu ergänzen und zu corrigiren (vgl. S. 17), so daß wir allerdings für jene Kunde eine ungleich höhere Gewähr und Sicherheit haben, als sie der Augenzeugenschaft des Einzelnen als solcher zukommt. Etwas anders als mit den Erinnerungen, welche in unserer ältesten Ueberlieferung aufbehalten sind, verhält es sich allerdings mit denen, welche der letzte Apostel in dem spätesten Evangelium niedergelegt hat. Hier kann die fast verdoppelte Zeitferne und das augenfällige Bestreben, das Einzelne unter den höchsten allgemeinen Gesichtspunkten

---

gestaltet, wäre überhaupt nur denkbar, wenn es sich um Erlebnisse Jesu oder des Täufers handelte, und müßte auf ein reines Mißverständniß von Mittheilungen, welche dieselbe darüber gemacht, und nicht auf das freie Spiel der Erinnerung zurückgeführt werden.

anzuschauen und darzustellen, am ehesten bewirkt haben, daß dicht neben der wunderbaren Frische der Detailerinnerung, wie sie gerade im höheren Alter Einzelheiten der Vergangenheit zu reproduciren pflegt, sich Verschiebungen und Vermischungen der Erinnerung einstellten und mancherlei Zusammenhänge verlöscht zeigten, wie es in jener ältesten augenzeugenschaftlichen Kunde noch nicht geschehen konnte.

Was von den Ereignissen des Lebens Jesu gilt, gilt im Großen und Ganzen ohne Zweifel auch von seinen Worten und Reden. Die unbefangene Zuversicht, mit welcher der schlichte Glaube oder die befangene Apologetik auf die Buchstäblichkeit der in den Evangelien aufbehaltenen Herrenworte pocht, besteht ja freilich vor der historischen Kritik nicht. Neben den oft gehörten Berufungen auf die Gedächtnißkraft einer noch weniger an den Gebrauch schriftlicher Aufzeichnungen gewöhnten Zeit oder auf die vereinzelten Erfahrungen einer Fähigkeit zur wesentlich genauen Wiedergabe umfassender Reden und Predigten, welche durch den tiefen Eindruck, den sie gemacht, auch der Erinnerung sich unauslöschlich eingeprägt hatten, steht doch auch eine entgegengesetzte Erwägung. Gerade in einem Leben, dessen täglicher Beruf das Lehren war, mußte es den ständigen Ohrenzeugen am schwersten gemacht sein, die Erinnerung an das Einzelne der Fülle des Gesammteindrucks gegenüber in sicherer Sonderung zu fixiren. Dazu kommt die schwerwiegende Thatsache, daß Alles, was in unserer Ueberlieferung von Reden Jesu erhalten ist, auch wenn man es in unbegrenztem Umfange auf unmittelbar apostolische Erinnerung zurückführt, doch immer nur einen sehr geringen Bruchtheil dessen bildet, was die Ohrenzeugen gehört haben mußten. Dennoch dürfen wir auch hier nicht vergessen, daß die geschichtlichen Bedingungen, unter denen unsere Ueberlieferung entstand, für die Gewähr einer wesentlichen Authentie ungewöhnlich günstig lagen. Schon die gnomologische, bilderreiche, parabolische Form der Lehrweise Jesu begünstigte in hohem Grade die Fixirung des Einzelnen. Wesentlich aber verdanken wir es der Entstehung unserer Ueberlieferung in dem Apostelkreise zu Jerusalem, daß nicht nur zahllose einzelne Aussprüche Jesu ihre durch die gemeinsame Erinnerung sicher gestellte authentische Form erhielten, sondern daß auch größere Spruchreihen, ja ganze Reden im Wesentlichen treu reconstruirt wurden. Freilich wird schon hier diese treue Reproduction mehr durch die unwillkürliche Ausgleichung der Erinnerungen der Einzelnen bewirkt sein, als daß bewußt

und absichtsvoll der Versuch gemacht wäre, die authentische Form der Aussprüche und Reden sicher zu stellen. Vielmehr wird auch hier die Tendenz von vorn herein nicht auf die Erhaltung der Form, sondern des Inhalts gerichtet gewesen und daher auch neben der Ausprägung festerer Formen immer noch für freiere Wiederholung, für neue Verbindung und Verwerthung einzelner Sprüche zu lehrhaften Zwecken Raum und Neigung geblieben sein. Mußte doch gerade in diesem Kreise das Bewußtsein am lebendigsten erhalten bleiben, wie wenig an eine Reproduction jedes einzelnen Wortes in seinem ursprünglichen Zusammenhange auch nur gedacht werden konnte. Damit war schon in der Mittheilung der Ohrenzeugen ein Umbildungsproceß für die Gestaltung der ursprünglichen Herrenworte eingeleitet, der noch von ganz anderen Bedingungen abhing, als ihn die Erinnerung der Augenzeugen für die Ereignisse seines Lebens ergab.

Wenden wir unsere Betrachtung der weiteren Fortpflanzung des von den Ohrenzeugen Mitgetheilten zu, so sahen wir bereits, wie dieselbe zunächst vorzugsweise den von ihnen aufbewahrten Aussprüchen Jesu sich zuwandte. So naiv aber noch bis heute die Apologetik unser Interesse für eine buchstäbliche Fixirung der Herrenworte ohne weiteres auf die Zeit überträgt, in welcher die Ueberlieferung derselben sich bildete, so zweifellose Thatsachen stehen doch dieser Uebertragung im Wege. Nicht einmal die Gottesworte der heiligen Schrift Alten Testaments werden bekanntlich in den apostolischen Schriften wörtlich citirt, sondern in der freiesten Weise verdeutlicht, nachdrücklicher gemacht, der apostolischen Verwerthung angepaßt. So vielfach auch Worte Jesu in ihnen anklingen, nirgends zeigt sich das Streben wörtlicher Fixirung; selbst in den ganz seltenen Fällen, wo sie als eigentliche Citate auftreten, entsprechen sie der uns noch erhaltenen ursprünglichsten Fassung kaum. Die nachapostolische Zeit, die bereits längst unsere Evangelien kennt und benutzt, bindet sich nirgends in ihren Anführungen der Herrenworte, obwohl sie dieselben als das eigentlich Normgebende betrachtet, an einen festen Wortlaut derselben, und so der vierte Evangelist selbst nicht bei seiner Rückweisung auf frühere Herrenworte (vgl. S. 113). Das ganze Problem unserer synoptischen Evangelien bleibt schlechthin unlösbar, wenn man nicht eine großartige Freiheit in der Wiederholung der bereits schriftlich fixirten Herrenworte annimmt,

da es schlechthin unbegreiflich wäre, wie Marcus und Lucas es wagen konnten, von dem Wortlaut eines ohrenzeugenschaftlichen Evangeliums abzuweichen, sobald man unser Interesse für authentische Wiedergabe der Herrenworte ihnen leiht. Man mag noch so viel Differenzen durch harmonistische Ergänzung des einen mittelst des andern oder durch die unnatürlichste Annahme endloser Wiederholungen von Sprüchen, Spruchreihen und Parabeln in kaum wesentlich modificirter Gestalt wegschaffen; es bleiben immer noch unzählige Fälle übrig, wo man mit keinen Mitteln der Alternative entrinnt, daß Jesus doch nur entweder so oder so gesprochen haben kann. Die allgemeine Berufung auf eine von Anfang an verschiedene Ueberlieferung widerspricht vielfältig der augenscheinlichen Thatsache, daß die Abweichungen durch schriftstellerische Motive bedingt sind. Aber allerdings ist diese Freiheit in der schriftlichen Wiedergabe bereits schriftlich fixirter Herrenworte nur denkbar, wenn unsere Evangelisten an dieselbe durch den Vorgang der zu ihrer Zeit noch so viel reichhaltigeren und der schriftlichen durchaus gleichwerthigen mündlichen Ueberlieferung gewöhnt waren. Man kann diese Abweichungen der Herrenworte in der mündlichen Ueberlieferung nicht überall auf die Schwankungen der Erinnerung bei verschiedenen Ohrenzeugen zurückführen. Gewiß werden solche nicht gefehlt haben, aber in unserer evangelischen Ueberlieferung bilden die im Kreise der Apostel bereits erinnerungsmäßig fixirten Herrenworte so ganz überwiegend den Grundstock, daß, was sich in diesem Bereiche von Abweichungen findet, nicht auf das Zufallsspiel der fehlsamen Erinnerung Einzelner zurückgeführt werden kann, sondern nur auf das freie Schalten mit bereits fixirten Worten in der Wiedergabe derselben durch solche, welche die von den Aposteln überkommenen Herrenworte weiter überlieferten und verwandten. Ob dies in der mündlichen Ueberlieferung geschah oder bei Gelegenheit schriftlicher Aufzeichnungen, bleibt sich in der Sache gleich.*)

---

*) Wir kennen diesen Prozeß mit Sicherheit nur aus den Wandlungen, welche die Herrenworte in unseren schriftlichen Evangelien erfahren haben; aber es ist kein Zweifel, daß derselbe bereits im Kreise der Ohrenzeugen begann und in der mündlichen Ueberlieferung sich in um so stärkerem Maße fortsetzte, je weniger die Träger derselben sich durch eigene Erinnerungen gebunden fühlten, bis nach ihrem Vorgange auch unsere Evangelisten, die selbst keine Ohrenzeugen gewesen waren, sich derselben Freiheit

Dreierlei erklärt diese Freiheit, welche zweifellos im Geiste der Zeit lag, völlig ausreichend. Zunächst war damals sicher noch wegen der zeitlichen Nähe und der größeren Vertrautheit mit den Verhältnissen des Lebens Jesu das instinctive Bewußtsein lebendig, daß an eine wörtliche Reproduction der Aussprüche und Reden Jesu, sowie an eine unbedingt sichere Feststellung des Zusammenhanges, in dem jedes einzelne Wort gesprochen war, doch nicht zu denken sei, daß selbst von der im Kreise der Ohrenzeugen fixirten Gestalt der Herrenworte dies nur in relativem Maße gelten könne. Sodann war ja an eine buchstäbliche Authentie der aramäisch gesprochenen Worte Jesu ohnehin nicht mehr zu denken, seit die Ueberlieferung wesentlich in griechisch-redenden Kreisen fortgepflanzt und selbst von der ältesten Aufzeichnung derselben wesentlich nur noch eine nach dem ganzen Geiste der Zeit immer relativ freie Uebersetzung gebraucht wurde. Endlich und vor Allem aber diente ja die mündliche oder schriftliche Wiederholung der Worte Jesu nie einer Beurkundung dessen, was derselbe gewesen war und gewollt hatte, da dies aus der apostolischen Heilsverkündigung allgemein feststand, sondern der Belehrung und ganz überwiegend der Paränese. Darum eben konnte die Absicht nur darauf gerichtet sein, den Gedanken Jesu so scharf und klar, so eindrücklich und anfassend wie möglich auszudrücken. Fand sich dafür ein treffenderer Ausdruck als der bisher gebrauchte, konnte das Wort durch einen erklärenden Zusatz erläutert, durch ein neues Bild oder eine parallele Gedankenbildung bereichert, durch eine nachdrückliche Wendung verschärft werden, so war sie jedesmal willkommen. Insbesondere die Bilderreden und Gleichnisse lockten am unwiderstehlichsten dazu, durch einen neuen bedeutungsvollen Zug, durch Hervorhebung eines neuen Vergleichungspunktes, insbesondere durch allegorisirende Ausmalung und Anwendung sich bereichern zu lassen.*) Was von der Gestalt der Christusworte gilt, gilt

---

bedienten, die sie überall in der mündlichen Ueberlieferung walten sahen. Die Frage, ob ihnen für die von ihnen den Herrenworten gegebene Gestalt irgend ein einzelner Vorgang im Gebiete der mündlichen Ueberlieferung maßgebend war, bleibt dafür völlig gleichgültig.

*) Gern wurden in den Herrenworten Anknüpfungen gesucht für die Ertheilung zeitgemäßer Ermahnungen, Warnungen und Tröstungen, mit leichter Wendung ergaben sie Hindeutungen auf zeitgenössische Erscheinungen bedrohlicher oder tadelnswerther

in verstärktem Maße von ihrem Zusammenhange. Wie in der mündlichen Ueberlieferung das Bedürfniß der Paränese für ihre Anwendung und neue Verknüpfung entschied, so in den Evangelien die Gesichtspunkte ihrer Composition. Da wurden die Spruchreihen zu neuen größeren Redegruppen zusammengestellt oder aus bereits in der Ueberlieferung fixirten Spruchreihen einzelne Elemente herausgelöst, um sie bei Gelegenheit einer Erzählung oder in anderem Zusammenhange noch treffender zu verwenden. Es konnte aber nicht fehlen, daß durch jede neue Verknüpfung, die sie eingingen, und durch jede neue Verwerthung, die sie erhielten, immer auch wieder ihre Gestalt irgendwie modificirt wurde. Dagegen läßt sich von dem Streben der klassischen Autoren, ihren Helden frei erfundene Prunkreden in den Mund zu legen, im Gebiete der Evangelienliteratur auch nicht der leiseste Anklang entdecken; gerade die kritische Analyse der synoptischen Christusreden schließt diese Annahme völlig aus.*)

Schon darum ist die Vermuthung, daß dieses System, wenn auch in modificirter Gestalt, im vierten Evangelium zur Anwendung gekommen sei, von vorn herein ganz unwahrscheinlich. Allerdings aber läßt sich die großartige Freiheit, mit welcher hier die Christusworte wiedergegeben werden (vgl. Cap. 7), auch nach allem Gesagten nur verstehen, wenn wir beachten, daß es sich hier nur um die letzte Stufe eines Umbildungsprozesses handelt, welchen dieselben seit Jahrzehnten in der Ueberlieferung durchlaufen hatten. Wohl liegen hier, wie wir sahen, überall reiche Erinnerungen eines Ohrenzeugen an die Worte, Reden und Gespräche Jesu zu Grunde; aber in dem Maße, in welchem die wachsende Zeitferne jeden Gedanken an eine unmittelbar authentische Reproduction des Einzelnen

---

Art. Insbesondere die Weissagungsworte Jesu boten den reichsten Anlaß, sie nach der bestimmten Gestalt, in der sie erfüllt waren, näher zu bestimmen. Bald lag dabei die Voraussetzung zu Grunde, daß die ältere Fassung, in der sie überliefert waren, nicht genau sein könne, weil sie eben der thatsächlichen Erfüllung nicht genau genug entsprach, bald die Absicht, durch die deutlichere Hinweisung auf die geweissagten Ereignisse ihre Beziehung genauer verständlich zu machen; immer war der Gesichtspunkt, als ob damit eine Fälschung der Worte Jesu begangen werde, für jene Zeit schlechthin ausgeschlossen.

*) Selbst mit den Engelreden und Lobgesängen in der Kindheitsgeschichte, die am ehesten hierher gerechnet werden könnten, verhielt es sich doch ganz anders, wie wir zeigen werden.

nach Form und Zusammenhang ausschloß und in welchem das lehrhafte Interesse noch stärker die Aufzeichnung beeinflußte, mußte auch die Freiheit der Wiedergabe eine noch größere werden. Wir sahen, wie gerade der Ohrenzeuge derselben um so unbefangener sich bedienen konnte, je mehr bei ihm die Befürchtung einer Einmischung eigenen und fremdartigen Materials ausgeschlossen war. Im Uebrigen sind es doch völlig dieselben Kategorien, in denen sich die Umbildung bewegt. Nur noch umfassender tritt die lehrhafte Erläuterung und erbauliche Fortspinnung der ursprünglichen Christusworte auf, nur noch ungebundener die Ausmalung und Deutung der Bilderreden, in denen fast überall Bild und Deutung sich untrennbar vermischt und die parabolische Redeform beinahe vollständig unkenntlich wird durch ihre allegorisirende Anwendung. Ueberall drängt sich die Hinweisung auf die großen Wahrheiten, welche der Zeit Noth thaten, ganz unbefangen hervor und verwischt die ursprünglichen zeitgeschichtlichen Beziehungen der Reden fast bis zur Unkenntlichkeit. Neue große Redegruppen bilden sich aus Elementen, die verschiedenen Zeiten angehören und ursprünglich verschiedene Beziehungen haben, in neue Verbindungen erscheinen die einzelnen Gnomen der älteren Ueberlieferung verflochten, in denen sie wieder neue Deutungen empfangen. So erklärt sich auch in diesem Zusammenhange die Gestalt der Christusreden im vierten Evangelium ausreichend genug, um die aus ihr entnommenen Einwürfe gegen seine Authentie abwehren zu dürfen.

Schon die Betrachtung der Umbildung, welche die Redestoffe in der Ueberlieferung erfuhren, hat uns auf den Unterschied geführt, welcher zwischen ihr und der augenzeugenschaftlichen Kunde sich aufthut und welcher freilich gerade auf diesem Gebiet im vierten Evangelium sich wieder in gewissem Sinne aufhebt. Ungleich schärfer tritt derselbe aber hervor, wo es sich um Erzählungen von Ereignissen aus dem Leben Jesu handelt, welche nicht mehr aus der Erinnerung der Augenzeugen stammen, sondern auf Grund ihrer Mittheilungen von Mund zu Mund fortgepflanzt wurden. Aber es wird vielfach übersehen, daß es sich in unseren Evangelien doch nur in sehr beschränktem Maße um eine Ueberlieferung handelt, welche bereits durch mehrere Mitglieder fortgepflanzt ist. Im Marcusevangelium empfangen wir die Mittheilungen des Augenzeugen bereits aus der

ersten Hand des Apostelschülers. Im ersten und dritten Evangelium liegt uns zum großen Theile eine schriftstellerische Bearbeitung theils der ältesten augenzeugenschaftlichen Quelle, theils des Marcusevangeliums vor. Hier handelt es sich also, streng genommen, garnicht um eine Fortbildung der evangelischen Erzählung nach den Gesetzen, nach welchen sich die mündliche Ueberlieferung fortpflanzt.*) Anders verhält es sich mit den Stücken, welche beide Evangelisten nicht aus Marcus oder der apostolischen Quelle entlehnen. Die dem Lucas eigenthümlichen schriftlichen Quellen, insbesondere seine Hauptquelle, rühren jedenfalls von Nichtaugenzeugen her. Ob aber ihre Erzählungen, wie die des Marcusevangeliums, unmittelbar von zweiter Hand aufgezeichnet oder bereits durch mehrere Mitglieder hindurchgegangen sind, das wissen wir nicht, und letzteres ist theilweise sehr wahrscheinlich, hinsichtlich der Vorgeschichte nach der Natur der Sache zweifellos. Außerdem ist es bei Lucas nicht ausgeschlossen, daß manche der ihm eigenthümlichen Erzählungen aus der mündlichen Ueberlieferung selbst stammen; beim ersten Evangelisten ist es gewiß, daß Alles, was über seine uns bekannten schriftlichen Quellen hinausliegt, desselben Ursprungs ist. Hier also erst befinden wir uns im eigentlichen Sinne auf dem Boden der durch einen längeren Zeitraum hin von Mund zu Munde fortgepflanzten mündlichen Ueberlieferung. Von einem gewissen Einfluß derselben ist auch das vierte Evangelium nicht ausgeschlossen. In dem Maße, in welchem der Augenzeuge, der darin redet, bei der Zeitferne von den Ereignissen, in welcher er schrieb, genöthigt war, die vielfach unvollständigen Bruchstücke seiner Erinnerung zu ergänzen und zu einem lebensvollen Gesammtbilde zu reconstruiren, konnte neben eigener Combination auch die Ueberlieferung, sei es die mündliche, sei es die bereits schriftlich fixirte, die sich ja ohnehin gegenseitig bedingten und beeinflußten, maßgebend für ihn werden. Spuren solchen Einflusses lassen sich bereits

*) Freilich erklärt sich die Freiheit, mit welcher unsere Evangelisten einen bereits schriftlich vorliegenden Erzählungstypus umgestalten, wie bei den Herrenworten, nur daraus, daß zu ihrer Zeit noch die mündliche Ueberlieferung gleichwerthig neben der schriftlichen herging und daß sie eben durch deren Vorgang an solche Freiheit gewöhnt waren. Aber wenn auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß für manche ihrer Abweichungen auch Variationen der mündlichen Ueberlieferung maßgebend gewesen sein können, so ist es doch völlig grundlos und undenkbar, für jede derselben einen solchen Vorgang als nothwendig vorauszusetzen (vgl. S. 129 f.).

bei seiner Wiedergabe der Täufer- und der Herrenworte wahrnehmen, sie treten uns aber noch klarer und zweifelloser bei seiner Geschichtserzählung entgegen.

Auch bei dem Einfluß, welchen die evangelische Erzählung durch ihre Fortpflanzung in der mündlichen Ueberlieferung erfahren hat, handelt es sich nicht um die jeder wissenschaftlichen Controle unzugänglichen und für die Geschichte schlechthin bedeutungslosen Variationen, welche durch ihren Ursprung von verschiedenen Augenzeugen und durch deren zufällige gedächtnißmäßige Abweichungen von einander bedingt, oder welche auf ähnliche Weise durch ungenaue Auffassung und Weitergabe des Gehörten entstanden sind. Vielmehr denken wir ausschließlich an denjenigen Einfluß der Ueberlieferung, welcher ein zwar wesentlich unbeabsichtigter, aber durch das Wesen der Ueberlieferung selbst gegebener ist. Niemand erzählt, was er gehört hat, wörtlich wieder. Er könnte es nicht, wenn er es wollte; und er würde es in den seltensten Fällen wollen, wenn er es könnte. Alle Lust zum Weitererzählen ist bedingt durch die Bedeutung, die einem die gehörte Erzählung gewonnen hat, und alle Befriedigung, die man im Weitererzählen findet, durch den Eindruck, den das Erzählte macht, d. h. dadurch, daß dasselbe für den Hörer dieselbe Bedeutung gewinnt, wie für den Erzähler. Daraus ergiebt sich von selbst, daß jeder die Sache so weiter erzählt, wie sie auf Grund des Gehörten und auf Grund der Bedeutung, die sie für ihn gewonnen hat, in seiner Vorstellung fortlebt, und daß er sie so lebensvoll und farbenreich wie möglich darzustellen sucht, weil davon der beabsichtigte Eindruck wesentlich abhängt. Er setzt dabei mit vollem Rechte voraus, daß auch der Augenzeuge, den er gehört, nicht jedes Detail mitgetheilt hat, und nimmt durchaus keinen Anstand, die Detailzüge, deren Darstellung ihm entfallen oder die in der ursprünglichen Erzählung fehlten, aus seiner Gesammtvorstellung von dem Hergange zu ergänzen.*) Je

*) Selbst die so oft beobachtete Neigung zur Uebertreibung beim Weitererzählen beruht doch lediglich auf dem Wunsche des Erzählers, den Eindruck zu verstärken, und kann ohne eigentliche Trübung des Wahrheitsbewußtseins von der unwillkürlichen Voraussetzung ausgehen, daß die einzelnen Momente des Herganges, welcher beim Hören einen bestimmten Eindruck auf ihn gemacht, dazu geeignet gewesen sein müssen, um seine Bedeutung, auf der jener Eindruck beruht, recht klar und scharf hervortreten zu lassen.

weiter nun der Wiedererzähler von der augenzeugenschaftlichen Quelle entfernt ist, um so unbefangener wird er auch die überkommene Darstellung modificiren unter der Voraussetzung, daß dieser oder jener Zug derselben, weil er seiner Vorstellung von dem Gesammthergang nicht entspricht, auch nicht genau sein könne, dieser oder jener Zug, den er für unentbehrlich hält nach seiner Auffassung der Geschichte, in der überlieferten Erzählung ausgelassen sein müsse. Wie weit die auf diese Weise im Entwicklungsgange der mündlichen Ueberlieferung herzugebrachten oder modificirten Züge wahr im höheren Sinne sind, wenn auch nicht im Sinne der geschichtlichen Wirklichkeit, das wird theils von der Richtigkeit der Gesammtvorstellung abhängen, welche der Erzähler von dem gehörten Hergange empfangen hat, theils von der Richtigkeit der Anschauung, die er von den Verhältnissen besitzt, in denen der betreffende Hergang spielt, theils endlich von dem Maße, in welchem der geschärfte Wahrheitssinn die Neigung zu eindrucksvoller Wiedergabe des Gehörten im Zügel hält.

In welchem Maße diese allgemein menschlichen Bedingungen, welche bei der Fortpflanzung aller Ueberlieferung wirksam werden, auf die Fortbildung der evangelischen Erzählungen thatsächlich eingewirkt haben, das können wir nur noch constatiren an der Art, wie die Evangelisten ihre schriftlichen Vorlagen, so weit uns dieselben noch erhalten sind, modificiren, da sie die Freiheit dazu nur von der mündlichen Ueberlieferung entlehnt haben. In der That aber machen sich hier genau dieselben Gesichtspunkte geltend, die sich uns aus dem Wesen der mündlichen Ueberlieferung ergaben. Der später schreibende Evangelist sucht das Ereigniß farbenreicher und lebensvoller darzustellen. Er erläutert den Hergang oder sucht die entscheidenden Momente schärfer ins Licht zu setzen; er fügt die Motive der handelnden Personen hinzu oder läßt die Handlungen mit entsprechenden Geberden begleitet sein; er ergänzt vermeintlich verschwiegene Voraussetzungen oder vermittelnde Momente des Herganges; er berichtet über den weiteren Erfolg desselben oder über den Eindruck auf Anwesende und Nichtanwesende; er vervollständigt die Erzählung um Züge, die ihm nach seinen Voraussetzungen als selbstverständlich und daher in der älteren Darstellung nur ausgelassen erscheinen. Er scheut sich nicht, Gedanken oder Motive, welche die ältere Erzählung nur andeutet, ausdrücklich zu formuliren und den handelnden Personen die entsprechenden Worte in den

Mund zu legen. Er sucht bei überlieferten Ereignissen die Situation, bei überlieferten Reden den Anlaß näher zu bestimmen.*)

Auch hier kommt es vielfältig vor, daß der später Schreibende die Darstellung seines Vorgängers nicht nur bereichert, sondern zu verbessern sucht. Den Evangelisten sind eben ihre schriftlichen Vorlagen nicht heilige Bücher, deren Buchstabe ihnen bindend ist; sie gehen von der ganz richtigen Voraussetzung aus, daß kein Erzähler eine buchstäbliche und absolute Genauigkeit seiner Darstellung beansprucht, daß jede Darstellung in diesem oder jenem Punkte der Verbesserung fähig und bedürftig ist. Freilich muß man den schlichten Erzähler unserer evangelischen Geschichte bei dieser Thätigkeit sich nicht wie einen kritischen Historiker denken, der sich nun erst nach neuen und gesicherteren Quellen umsieht, aus denen er zu einer solchen Correctur den Stoff entnehmen könnte. Ihm ist das Gesammtbild, das er von dem Hergange gewonnen hat, das schlechthin Maßgebende für die Gestaltung der Detailzüge. Er mildert oder verstärkt die Darstellung, je nachdem ihm der frühere die Farben nicht augenfällig genug oder zu stark aufgetragen zu haben schien, er sucht mehr dramatisches Leben in dieselbe hineinzubringen, er scheut sich nicht, in überlieferten Gesprächen oder Reden den Gang derselben zu ändern, weil ihm so der Fortgang von dem Einen zum Anderen natürlicher, verständlicher, durchsichtiger scheint. Er modificirt die in der älteren Erzählung angegebenen Anlässe nach dem weiteren Fortgange des Gespräches oder nach dem Inhalt der folgenden Rede. Die Frage oder die Bitte scheint ihm anders gelautet haben zu müssen, wenn die Antwort Jesu zutreffend sein sollte.**) Durch Vermittelung der mündlichen Ueberlieferung kann es kommen, daß ursprünglich bildlich gemeinte Züge eigentlich aufgefaßt und in geschichtliche Wirklichkeit umgesetzt, daß ursprünglich subjective Hergänge als auf objectiven Ereignissen beruhend betrachtet und dargestellt werden, daß der Versuch gemacht wird, den Hergang innerer göttlicher Offenbarungen sinn-

*) Hierbei namentlich geht die Thätigkeit des naiven Erzählers schon am meisten in die reflectirte des Schriftstellers über, weshalb wir es bei Lucas am häufigsten finden, daß er durch eine Frage oder Bitte, die er einer der handelnden Personen in den Mund legt, ein aphoristisch überliefertes Redestück einführt.

**) Es ist namentlich der erste Evangelist, den wir hierin sehr frei schalten sehen. Hierfür, wie für alles hier Gesagte, liefert die Erörterung der Parallelen in meinem Marcuscommentar die zahlreichsten Belege.

lich zu veranschaulichen durch die Erscheinung von Engeln, durch Reden derselben und Gespräche mit ihnen.

Die an sich unbestimmbaren Grenzen, in denen auf diesem Wege die ältere Ueberlieferung bereichert und umgestaltet wird, finden innerhalb unserer Evangelien dennoch ihre feste Schranke schon an der relativen Zeitnähe der Ereignisse, die erzählt werden, an der Controle der noch mit der augenzeugenschaftlichen Kunde in mehr oder weniger unmittelbarem Zusammenhange stehenden Ueberlieferung, an der wesentlich richtigen Gesammtvorstellung von den Ereignissen, um die es sich handelt. Es ist kein Zweifel, daß die Auswahl unserer drei älteren Evangelien in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts eben darum getroffen ward, weil sie und ihre Auffassung der evangelischen Geschichte dem Gesammtbewußtsein der Gemeinde, wie es sich auf Grund der noch reicheren mündlichen Ueberlieferung gebildet hatte, entsprach. Die Verfasser der beiden ersten sind Judenchristen und somit mehr oder weniger heimisch auf dem Boden und in den Verhältnissen, in denen sich die Geschichte Jesu abspielt. Lucas, obwohl Heidenchrist, ist lange der Begleiter des Juden Paulus gewesen und hat mit ihm Palästina besucht. Gerade bei ihm zeigt es sich am auffälligsten, was übrigens auch sonst nachzuweisen ist, wie er bei seinen Erweiterungen der älteren Erzählung durchaus nicht frei erfindet, sondern durch oft augenscheinlich entlehnte Züge anderer überlieferter Erzählungen eine gegebene Geschichte zu erläutern und zu bereichern sucht. Nirgends freilich handelt es sich um eine biographische Tendenz, die alles Detail sorgfältig ermitteln will. Aber nirgends tritt auch die reine Lust am Erzählen so selbständig auf, daß ein zügelloses Walten der Phantasie geargwohnt werden dürfte. Es ist doch zuletzt überall der lehrhafte Zweck, die erbauliche Absicht, welche derselben die Wage hält und sie in die Grenzen einer naiven Keuschheit bannt. Die Verkündigung des in Christo erschienenen Heiles ist es, welche als tiefstes Motiv die Darstellung leitet. Wie die Erfassung desselben durch die Erleuchtung und Leitung des Geistes bedingt ist, so schützt sie vor jeder das Bild des Lebens Jesu irgend wesentlich trübenden Auffassung. So wenig dieselbe überall historische Correctheit garantirt, so wenig weckt sie den Trieb und bietet sie Anlaß zu phantastischen Auswüchsen.

---

9. Sage und Mythus.

Es ist in der neueren Kritik hergebracht, von Sagen und Mythen, oder wenigstens von sagenhaften und mythischen Bestandtheilen innerhalb der evangelischen Ueberlieferung zu reden, die ältere Strauß'sche Kritik meinte sogar dieselbe ganz und gar in ein Gewebe von Mythen auflösen zu können. Aber es fehlt doch viel daran, daß mit diesen Kategorien, die zunächst nur der Ausdruck für die Annahme der Ungeschichtlichkeit vieler evangelischen Erzählungen sind, überall klare und übereinstimmende Vorstellungen verbunden werden, geschweige denn, daß man über die Bedingungen, unter welchen derartige Elemente entstehen und in der evangelischen Ueberlieferung zur Geltung kommen konnten, sich zuvor bestimmte Rechenschaft gegeben hätte.

Es ist eine unleugbare Thatsache, daß die mündliche Ueberlieferung, jemehr sie den Zusammenhang mit ihrem Ausgangspunkte, der augenzeugenschaftlichen Kunde, verliert, allmählig immer sagenhafter wird und endlich in reine Sage übergeht. Für die Entwickelung dieses Prozesses, der ohnehin unter verschiedenen Bedingungen verschieden rasch und energisch verläuft, lassen sich selbstverständlich feste Zeitgrenzen nicht abstecken. Da aber der Grundstock unserer evangelischen Ueberlieferung, soweit dieselbe sich auf das kurze öffentliche Leben Jesu bezieht, etwa vierzig Jahre nach demselben, also zu einer Zeit, wo noch zahlreiche Zeugen desselben am Leben sein mußten, schriftlich aufgezeichnet wurde, ja im Wesentlichen bereits lange vorher mehr oder weniger in der mündlichen Ueberlieferung fixirt war, so ist klar, daß hier der Spielraum für solche Sagenbildung ein sehr eng bemessener ist. Etwas anders steht es mit den Ueberlieferungen aus der Kindheitsgeschichte Jesu oder seines Vorläufers, welche um mehr als dreißig Jahre über den Beginn ihres öffentlichen Lebens zurückliegen. Aber auch hier darf nicht übersehen werden, daß die Mutter und namentlich die Brüder Jesu noch bis nahe an die Zeit heran, in welcher unsere ältesten Evangelien entstanden, der Gemeinde, in welcher jene Ueberlieferung sich bildete, angehörten, ja eine hervorragende Rolle in ihr spielten. Immer also läßt sich nicht behaupten, daß hier die Sagenbildung ein freies, durch keine augenzeugenschaftliche Kunde mehr begrenztes Spiel hatte.

Schwieriger ist es, die Frage zu beantworten, was man eigentlich

als sagenhafte Züge oder reine Sage zu bezeichnen berechtigt ist. Unzweifelhaft ist es, daß sich in aller mündlichen Ueberlieferung von vorn herein ungeschichtliche Züge mit dem geschichtlichen Bilde der Ereignisse vermischen, und zwar nicht nur wegen der zufälligen Veränderungen und Ungenauigkeiten, welche in Folge der fehlsamen Erinnerung an das Ueberlieferte dasselbe in wachsendem Maße entstellen, wenn es von Mund zu Munde fortgepflanzt wird, sondern namentlich wegen der Züge, welche der Weitererzähler aus seiner Vorstellung von den Ereignissen und ihrer Bedeutung hinzubringt, um die vermeintliche oder wirkliche Lückenhaftigkeit und Undeutlichkeit des Ueberlieferten oder die Incongruenz desselben mit jener Vorstellung aufzuheben. Weder die plastische Kraft der Phantasie, welche unwillkürlich neue Detailzüge schafft, noch die ideelle Bedeutung derselben, wonach sie Ausprägungen einer bestimmten Vorstellung von der Sache sind, charakterisiren das Wesen der Sage; beides zeigt sich schon in jeder mündlichen Ueberlieferung, ja seinen Anfängen nach bereits in der Erinnerung der Augenzeugen. Umgekehrt knüpft auch die Sage noch an wirkliche Geschichte an und ist sich, da ihre freischaffende Thätigkeit eine unwillkürliche, des Unterschiedes von wirklicher und ideeller Geschichte durchaus nicht bewußt. So gewiß der Weitererzähler das Ueberkommene nur ergänzt oder modificirt, weil er überzeugt ist, daß die Sache sich nur so zugetragen haben kann, wie sie in seiner Vorstellung sich darstellt, und daß die ihm überlieferte Darstellung eine lückenhafte oder ungenaue war, so gewiß meint selbst die reine Sage ganz naiv wirkliche Geschichte zu erzählen, weil ihr die augenzeugenschaftliche Kunde, an deren Gegensatz sie ihre Phantasiegebilde allein als solche erkennen könnte, längst aus den Augen verschwunden ist.

Die Grenzscheide beider kann nur an dem Punkte liegen, wo die Vorstellung von den Ereignissen, welche die ideelle Geschichte producirt, aus einer geschichtlichen eine ungeschichtliche wird, entweder weil die Zusammenhänge mit den geschichtlichen Verhältnissen, in denen die Geschichte spielte, oder mit der Ueberlieferung, welche das Bild derselben lebendig erhielt, sich bereits völlig gelöst haben, oder weil die Vorstellungen von den Personen und Ereignissen, um die es sich handelt, unter Einflüssen, die mit der wirklichen Geschichte nichts mehr zu thun haben, längst eine gänzliche Umwandlung erlitten. Gewiß kann auch in der mündlichen Ueberlieferung ein Hergang unrichtig aufgefaßt und von dieser unrichtigen

Auffassung aus die Darstellung des Einzelnen beeinflußt werden; gewiß kann schon hier im einzelnen Fall eine ungenaue Vorstellung von den geschichtlichen Verhältnissen die Entstehung eines ungeschichtlichen Zuges veranlassen. Aber so lange die Gesammtvorstellung von den Ereignissen, um die es sich handelt, und von den Verhältnissen, in denen sie spielen, im Wesentlichen noch eine geschichtliche ist, sind die von der mündlichen Ueberlieferung herzugebrachten Züge immer noch im höheren Sinn wahr, wenn sie auch der Wirklichkeit nicht entsprechen, d. h. es könnte unter den gegebenen Verhältnissen der Hergang wirklich ein solcher gewesen sein, wie er sich dem Erzähler gestaltet hat. Selbst wo ein einzelner Zug der Darstellung auf Grund unzutreffender Voraussetzungen geschichtlich ganz undenkbar wird, liegt die Wurzel jener Voraussetzungen doch immer noch irgendwie in den geschichtlichen Verhältnissen und giebt der auf Grund derselben erzeugten Vorstellung immer noch eine gewisse ideelle Berechtigung. Wir haben gesehen, daß und warum der Grundstock unserer evangelischen Erzählungen, selbst wo derselbe aufs Klarste bereits traditionelle Einflüsse zeigt, aus dem Kreise der so charakterisirten Ueberlieferung noch nicht heraustritt.

Anders die Sage. Zwar formell angesehen ist ihr schöpferisches Walten kein anderes als das der mündlichen Ueberlieferung, es ist derselbe Umbildungsprozeß, der sich in ihr nur auf einer vorgeschrittenen Stufe wesentlich nach denselben Gesetzen vollzieht. Nur die neuen Bedingungen, unter welchen er im Fortschritt der Zeit sich vollzieht, sind es, welche das Resultat dieses Prozesses materiell so wesentlich modificiren. Auch die Sage will die Lücken der Ueberlieferung ergänzen, aber es fehlt ihr bereits an allen wirklich geschichtlichen Anknüpfungspunkten. Aus einem Ortsnamen, aus einem bedeutungsvollen Personennamen spinnt sie bereits mit freiwaltender Phantasie die Ereignisse heraus, welche nach ihrer Vorstellung allein dazu geführt haben können. Aus den dürftigsten Bruchstücken traditioneller Kunde combinirt sie mit der frei schaffenden Kraft der Phantasie ganze Zusammenhänge von Ereignissen und belebt dieselben mit Gestalten und Bildern, welche wohl den Vorstellungen ihrer Zeit, aber nicht den geschichtlichen Verhältnissen der Zeit, von der sie erzählt, entsprechen. Auch in der Sage wachsen die Dimensionen der Ereignisse. Je mehr aber die geschichtliche Wirklichkeit zurückweicht, desto mehr fehlt diesem Wachsthum jede Schranke an dem noch

lebenden oder durch Ueberlieferung wacherhaltenen Bewußtsein von derselben. Die handelnden Personen werden zu Heroengestalten, persönliche Zwistigkeiten wachsen zu Völkerkriegen heran oder geschichtliche Völkerconflicte ganz prosaischer Art verwandeln sich in poesievolle Tragödien, welche sich zwischen großartigen Gestalten, zu denen sich die Volksindividualitäten in der Sage verkörpern, abspielen. Daher die Vorliebe der Sage für das Wunderbare, das alle Grenzen des Menschenmöglichen und Erfahrungsmäßigen überschreitet, das ihre Gestalten ins Uebermenschliche wachsen läßt und ihren Erzählungen einen immer größeres Staunen erregenden Charakter verleiht. Ja, weil in ihr bereits alle Zusammenhänge mit der geschichtlichen Wirklichkeit gelöst sind, so verschwimmen in ihr völlig die Grenzen zwischen der menschlichen und übermenschlichen Welt, der geschichtlichen und der keiner Geschichte fähigen. Daher die Erscheinungen von himmlischen Wesen, Engeln oder Geistern, welche, menschlich redend und handelnd, unmittelbar in die irdische Wirklichkeit eintreten; daher die Art, wie die leblose oder doch vernunftlose Creatur in Sympathie oder Wechselbeziehung zur Menschenwelt gesetzt wird, ja theilweise auch ihr menschliche Rede- und Handlungsweise verliehen wird, oder wie Gestalten aus einer Lebenssphäre in die der anderen wunderbar sich verwandeln.

Vergeblich würde man sich sträuben, in den alttestamentlichen Geschichtsbüchern, wo eine oft durch Jahrhunderte fortgepflanzte mündliche Ueberlieferung schriftlich aufgezeichnet ist, die Aufnahme solcher sagenhaften Elemente anzuerkennen. An sich ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß in die spätesten Stücke unserer Evangelien, und namentlich in die Kindheitsgeschichte, bereits solche Sagenbildung eingedrungen ist. Aber die Berührungen ihrer Erzählungen mit dem, was der Sagenwelt am meisten charakteristisch ist, sind doch von vorn herein überaus dürftig. Nur ganz Vereinzeltes, wie die Deutung des „Blutacker“ (Matth. 27, 8) oder die Wunderzeichen beim Tode Jesu, fordert zur Vergleichung heraus; selbst die sogenannten Naturwunder haben nirgends die Tendenz, die leblose Natur irgendwie zum Mithandeln zu bringen. Die Engelerscheinungen aber sind lediglich Träger göttlicher Offenbarungen, deren Thatsächlichkeit von der Form, in der sie geschehen gedacht werden, ganz unabhängig ist, da der Natur der Sache nach über Vorgänge des innersten religiösen Lebens es keine in menschliche Sprache und Geschichte gefaßte exacte

Ueberlieferung geben kann.*) Desto sicherer meint man solche Berührung nachweisen zu können in dem, was die evangelische Geschichte von Wundern berichtet. Aber man übersieht, daß der sagenhafte Charakter einer Wundererzählung erst da evident wird, wo das Wunder rein als solches seine Bedeutung erhält, wo es nur der frei erfundene Ausdruck für die Vorstellung wird, daß in der Vergangenheit, von der die Sage erzählt, alles so ganz anders, so viel außerordentlicher gewesen sei als im gemeinen Menschenleben. Was aber in den Evangelien von Wundern erzählt wird, steht überall im engsten Zusammenhange mit der Berufswirksamkeit Jesu, wie sie geschichtlich war. Es sind keine Wunder, die das Jesuskind thut, keine Prodigien und Schaustücke, welche nur die Wundersucht befriedigen; es sind überall Thaten der Barmherzigkeit, der helfenden und rettenden Liebe. In den völlig vereinzelten Fällen, wo die Kritik ein Recht hat, diesen Zusammenhang zu vermissen, da wird sich überall auch die Frage einer traditionellen Umgestaltung nahe legen. So weit er noch sichtbar, zeigt eben die Anknüpfung an die unzweifelhafte geschichtliche Wirklichkeit, daß wir uns nicht auf dem Boden der Sage befinden, in der ihrem Wesen nach bereits das Bewußtsein von jener völlig erloschen ist.

Gewiß war die Zeit, in welcher die evangelische Geschichte spielt und überliefert ward, eine wundergläubige Zeit.**) Aber die Vorstellung, daß

---

*) Es darf nicht übersehen werden, daß von den beiden einzigen Stellen, in denen Engel in eigentlich legenden- oder sagenhafter Weise mithandelnd auftreten, am Teich Bethesda und in Gethsemane, die eine sicher, die andere nach hoher Wahrscheinlichkeit dem ältesten Text unserer Evangelien nicht angehört. Der leibhaftige Teufel und die Engel in der Versuchungsgeschichte, sowie der Engel, der das Grab öffnet, sind nicht Sagengebilde, sondern lediglich schriftstellerische Einkleidung von Vorgängen, die sich uns im vollsten Sinne als geschichtlich erweisen werden.

**) Zwar daß ihr gänzlich die Vorstellung von dem abging, was heutzutage die bindende Kraft des Naturgesetzes genannt wird, ist sicher zuviel behauptet; es bedarf ja doch keineswegs klarer naturwissenschaftlicher Theorien, um zwischen natürlichen Ereignissen und solchen, die nur auf übernatürliche Wirkungen zurückgeführt werden können, zu unterscheiden. Im Einzelnen kann hierüber das Urtheil irren; und in dem Maße, in welchem das Wunderbare eine höhere Bedeutung hat als das Natürliche, und dem religiösen Sinne, mit welchem die Geschichte Jesu angeschaut und überliefert ward, die Annahme unmittelbarer Gotteswirkungen sich empfahl, wird die evangelische Ueberlieferung von der Neigung nicht frei gewesen sein, über die natürlichen Vermittelungen hinwegzusehen und an Wunder im eigentlichen Sinne zu glauben.

Wunder geschehen können, erzeugt ja an sich noch nicht die Vorstellung, daß Wunder geschehen sind. Wir sahen, wie schon in der Erinnerung der Augenzeugen sich die Tendenz geltend machen konnte, natürliche Ereignisse im Lichte des Wunderbaren zu betrachten; aber darum ist doch nicht die Annahme berechtigt, daß dieselben aus Vorliebe für das Wunderbare die Thatsachen ganz frei umgestalten konnten, nur um Wunder zu erzählen. Unbegreiflicher Weise hat man auf die Thatsache hingewiesen, daß es sich bei dem umfassendsten Hauptgebiet des Wunderbaren im Leben Jesu um Ereignisse handelte, von denen die apostolische Zeit nach dem unbestrittenen Zeugniß der paulinischen Briefe auf Grund der sogenannten Wundergaben noch eine eigene Erfahrung hatte, um wunderbare Gebetserhörungen, Heilungen und Teufelsaustreibungen. Gerade diese Thatsache mußte die Augenzeugen doch hindern, die analogen Ereignisse im Leben Jesu anders aufzufassen als die selbsterlebten, oder sie für so eigenartig anzusehen, daß man aus ihrem Vorkommen auch das Vorgekommensein des Unerhörtesten folgerte. Diese eigene Erfahrung wirkt aber noch lange nach in den Kreisen, in welchen sich die älteste Ueberlieferung bildete und fortpflanzte. Zeigt sich nun in ihr die Neigung, das Erlebte oder Gehörte in wunderbarem Lichte aufzufassen, so kann dieselbe nur daraus erklärt werden, daß wirklich Ereignisse vorgekommen waren, die unter besonderen Fügungen göttlicher Vorsehung eine ganz besondere Bedeutung empfangen hatten, bei denen die natürlichen Vermittelungen verborgen geblieben oder vergessen waren, und die daher zu solcher Erklärung reizten. Gewiß sind so durch die Ueberlieferung wunderbare Züge in die evangelische Geschichte hineingekommen; aber nicht weil ihr an sich jede Unterscheidungsgabe fehlte zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem, Möglichem und Unmöglichem, sondern weil in der Geschichte Jesu von vorn herein so viel Wunderbares vorgekommen war, daß die Vorstellung von einem wunderbaren Gesammtcharakter dieser Geschichte sich bilden mußte, die dann gern auch im Einzelnen das Wunderbare aufzuspüren oder hervorzuheben veranlaßte. Diese Vorstellung war an sich auch keine ungeschichtliche, wenn selbst der einzelne Zug, der auf Grund derselben herzugebracht ward, der wirklichen Geschichte nicht entsprach.

Freilich hat man gemeint, in unserer evangelischen Ueberlieferung den Fortschritt der Sagenbildung noch sicher constatiren zu können theils aus den immer reicheren Formen, in denen eine Wundererzählung auftritt,

theils aus den immer neuen Variationen desselben Thema's in ähnlichen Geschichten. Namentlich Strauß hat, um das allmählige Wachsthum der Wucherpflanze der Sage, die sich um den Stamm der wirklichen Geschichte Jesu geschlungen habe, nachzuweisen, immer wieder als die leitenden Motive dieses Prozesses die Steigerung des Wunderbaren und die Constatirung des Wunders geltend gemacht. Nun läßt sich ja nicht leugnen, daß unter den Zügen, welche in der Ueberlieferung hinzugefügt sind, um ein Ereigniß augenfälliger, eindrucksvoller, bedeutsamer erscheinen zu lassen, auch spezifisch wunderbare sein können. Aber abgesehen davon, daß die Kritik so häufig in Zügen eine Steigerung des Wunderbaren gesucht hat, welche für das Wesen des Wunders schlechthin gleichgültig sind, übersieht man, daß dieses Motiv mit dem Wesen der Sagenbildung durchaus unvereinbar ist. Die Sagenbildung einer wundergläubigen Zeit geht vom Glauben an das Wunder als einer schlechthin übernatürlichen Wirkung aus. Die Vorstellung von der Steigerung des Wunderbaren, wie sie Strauß und Andere handhaben, geht aber von dem Zweifel an der Wirklichkeit des Wunders aus. Nach ihr erscheint das, was sich noch allenfalls natürlich erklären läßt, was noch eine gewisse Analogie in natürlichen Vorgängen findet, als weniger wunderbar d. h. eigentlich als im strengen Sinne noch nicht wunderbar. Eine wundergläubige Zeit kennt solche Unterscheidungen nicht, sie ist geneigt, Alles als wunderbar aufzufassen, dessen natürliche Vermittelungen sich ihr verbergen; ihr ist schon jenes ein wirkliches Wunder in vollem Sinne, das zu steigern sie kein Bedürfniß und keine Möglichkeit hat, da es über ein eigentliches Gotteswunder hinaus kein Wunderbareres giebt. Wenn sie von größeren Wundern redet, so ist es eigentlich nicht der Grad des Wunderbaren, den sie mißt, sondern die Bedeutung oder der Erfolg des Ereignisses, nach welchem sie die Bedeutung oder den Beruf des Wunderthäters zu bemessen geneigt ist.

Noch weniger kann aber von einer Sagenbildung behufs Constatirung des Wunders die Rede sein. Dieser Zweck setzt ja eine kritische Zeit voraus, welche nicht geneigt ist, ein Wunder als solches anzunehmen, so lange nicht jede Möglichkeit einer wunderlosen Erklärung abgeschnitten ist; und eine solche war eben jene wundergläubige Zeit nicht. Gewiß haben auch viele Gegner Jesu an seine Wunder nicht geglaubt; aber sie haben sie deshalb nicht für natürliche Hergänge gehalten, sondern für Betrug oder Teufelsspuk. Vor Allem aber widerspricht eine solche Tendenz dem naiven

Charakter der Sagenbildung. Die Sage kann annehmen, daß dies oder das geschehen sein müsse, weil es nach ihrer Vorstellung von dem wunderhaften Charakter eines Ereignisses dazu gehört; aber sie kann nicht erzählen, daß etwas geschehen sei, bloß um die Vorstellung zu erwecken, daß wirklich ein Wunder geschehen, weil es zum Wesen der Sage gehört, daß sie das Vorgestellte mit unbewußter Naivetät für wirklich geschehen hält. Hier verbirgt sich unter dem Namen der Sagenbildung die Annahme bewußter Tendenzdichtung.

Noch viel unklarer als der Begriff des Sagenhaften pflegt der des Mythischen auf die evangelische Geschichte angewandt zu werden. Der Mythus in strengem Sinne ist eine Erzählung, in welcher eine Idee sich dergestalt verkörpert, daß die zwingende Nothwendigkeit, mit welcher sie sich geltend macht, unwillkürlich auf eine Geschichte, in welcher sie zum Ausdruck kommt, übertragen wird und daher den Glauben an ihre Thatsächlichkeit erzeugt.*) Der Mythus in diesem Sinne leidet aber, streng genommen, auf die evangelische Geschichte überhaupt keine Anwendung, da diese sich um die geschichtliche Person Jesu dreht, während es dem Mythus ganz wesentlich ist, eine rein ideelle Conception zu sein. Man müßte also erst mit Bruno Bauer die geschichtliche Existenz der Person Jesu selbst in Frage stellen, in ihr lediglich die Verkörperung des im religiösen Bewußtsein der Gemeinde ausgestalteten Messiasbildes sehen, um die Erzählungen von ihm als reine Mythen zu erklären.**) Man unterscheidet

*) Von solcher Mythenbildung kann im Grunde nur auf dem Gebiete der Religionsgeschichte die Rede sein, da nur auf ihm Ideen, die nicht als solche, sondern nur unter der Voraussetzung ihrer Realität ihre eigentliche Bedeutung haben, mit solcher zwingender Gewalt auftauchen, daß sie der unwillkürlichen Ausprägung in einer für thatsächlich gehaltenen Geschichte bedürfen. Der sogenannte philosophische Mythus ist nur eine bewußte Einkleidungsform für Gedanken, die noch nicht zur Klarheit des abstracten Begriffs gelangt sind, sondern erst in der bildlichen Form der Vorstellung concipirt werden.

**) Es ist doch nur eine Inconsequenz, wenn Weiße, der im Grunde allein ernstlich den mythischen Gesichtspunkt durchzuführen versucht hat, wenigstens in der Kindheitsgeschichte Jesu eine solche Mythenbildung für denkbar hielt; und dem entspricht auch ganz der Erfolg seiner Versuche. Heutzutage lächelt man nur noch über den

wohl von dem religiösen oder philosophischen Mythus den historischen, welcher sich an eine geschichtliche Erscheinung oder Thatsache anlehnt. Aber man übersieht, daß, eben weil an diesem historischen Anknüpfungspunkt das Bewußtsein der wirklichen Geschichtlichkeit haftet, dadurch die Naivetät des mythenbildenden Bewußtseins, welchem es wesentlich ist, das rein aus der Idee heraus Concipirte ganz unbefangen für wirkliche Geschichte zu halten, ja der Idee sich nur in der Form der Geschichte bewußt zu werden, aufgehoben wird. Im sogenannten historischen Mythus ist es nicht mehr eine völlig selbständig concipirte Idee, die sich in einer Geschichte verkörpert, sondern lediglich eine bestimmte Vorstellung von einer geschichtlichen Person oder Thatsache, die in ihm ihren Ausdruck findet. Dann aber ist der historische Mythus prinzipiell nicht mehr von der Sage zu unterscheiden, bei der genau dasselbe stattfindet. Eine durch völlig willkürliche ideenlose Erfindungen bereicherte Geschichte ist keine Sage; und ein Mythus, der an historische Personen oder Verhältnisse anknüpft, und wenn er die tiefsten Gedanken in der sie betreffenden Erzählung zum Ausdruck bringt, ist nichts Anderes, als eine ideenreiche Sagenbildung.

Dennoch mag man auch in Bezug auf die Fortbildung der wirklichen Geschichte in mehr oder weniger ideelle Geschichte an der Unterscheidung von Sage und Mythus festhalten, sofern es in der That ein wesentlicher Unterschied ist, ob die Fortbildung einer überlieferten Geschichte sich nur unter den Einflüssen ungeschichtlicher Vorstellungen vollzieht, oder ob sich an eine geschichtliche Erscheinung eine ganz neue freie Geschichtsbildung anknüpft, in welcher eine Idee rein um ihrer selbst willen ihren Ausdruck findet. Dieser Unterschied ist nur scheinbar ein bloß quantitativer. Allerdings beruhen zuletzt beide Formen der Production ideeller Geschichte auf derselben naiven Verwechselung dessen, was nach der Vorstellung einer Zeit geschehen sein muß, mit dem, was wirklich geschehen ist. Aber die Bedingungen, unter welchen sich diese Selbsttäuschung vollzieht, sind doch wesentlich verschiedene. Dort steht fest, daß etwas geschehen ist, es handelt sich nur um die späteren Vorstellungen entsprechende Darstellung dessen, was und wie es geschehen ist; und das ist ja das wesentliche

---

seltsamen Anachronismus, welcher die tiefsinnigen Speculationen des Leipziger Philosophen in die Urzeit des Christenthums zurückverlegt und die Entstehung unserer evangelischen Erzählungen aus ihnen erklären will.

Motiv aller Sagenbildung. Hier dagegen fordert die bloße Idee ihre Verwirklichung in einer Geschichte; weil etwas nur überhaupt gedacht, obwohl vermeintlich mit Nothwendigkeit gedacht ist, muß es auch geschehen sein. Hier haben wir allerdings einen der Mythenbildung im strengen Sinne verwandten Hergang, der sich nur dadurch von ihr unterscheidet, daß es sich nicht um eine frei concipirte Idee, sondern um eine an eine historische Erscheinung anknüpfende Vorstellung handelt. Selbst wo die Sage ganz frei Wundererzählungen schafft, thut sie es nur, um ihrer Vorstellung von dem Wundercharakter der Geschichte, die sie erzählt, im schrankenlosen Spiel der Phantasie ihren Ausdruck zu geben. Im Mythus tritt immer noch ein besonderes Motiv dieser Production hinzu, und dieses liegt in einer Idee, welche ihre Verwirklichung gerade in einer solchen Erzählung fordert. Meint man Erzählungen, wie die von der wunderbaren Geburt Jesu, von der Versuchung, Verklärung, Auferstehung, nicht als wirkliche Geschichte, sondern nur als ideelle betrachten zu können, so sind das nicht Sagen, sondern Mythen; denn nur unter schwerer Gefährdung der sittlichen Hoheit Jesu ließen sich Thatsachen construiren, die der Sage zu ihrer Umbildung in diese ideenvolle Gestalt Anlaß gaben. Wenn man einmal die evangelische Ueberlieferung im weiten Umfange für ungeschichtlich hält, so ist der Umkreis dessen, was nach dieser Unterscheidung noch als Sage betrachtet werden kann, sehr gering im Verhältniß zu dem, was mythisch genannt werden muß.

Gewiß ist, daß die Mythenbildung noch eine ganz andere Naivetät des Bewußtseins erfordert, als die Sagenbildung; hier handelt es sich doch überwiegend nur um eine umbildende, dort um eine schöpferische Thätigkeit der Phantasie im eigentlichen Sinne; hier darum, daß die aus ganz anderen als geschichtlichen Motiven entstandene Vorstellung von vergangenen Ereignissen für eine den Thatsachen entsprechende gehalten, dort darum, daß ein reines Product der Phantasie, weil sich in ihm eine für wahr gehaltene Idee ausprägt, für wirkliche Geschichte genommen wird. Es ist mit Recht gefragt worden, ob denn das Zeitalter Jesu, ob die von Parteien zerrissene, den Widerspruch von Ideal und Wirklichkeit schmerzlich genug empfindende, durch den harten Druck einer politischen Nothwendigkeit tausendfach in ihren religiösen Gefühlen verletzte Nation, innerhalb derer die evangelische Ueberlieferung sich gestaltete, einer solchen Naivetät noch fähig war. Es darf nicht vergessen werden, daß diese

Nation im großen Ganzen der Verkündigung von Jesu gegenüber ungläubig blieb, daß, wenn nicht die Differenz einer noch mit den Kreisen der Augenzeugen Fühlung behaltenden Ueberlieferung, so doch der herbe Widerspruch der dem Messiasglauben feindseligen Volksgenossen jene Naivetät, falls sie noch vorhanden war, nothwendig zerstören mußte. Wenn man gemeint hat, daß die religiöse Begeisterung oder die Leichtgläubigkeit einer von mancherlei Goeten an den krassesten Betrug des Aberglaubens gewöhnten Zeit jene Naivetät ersetzt habe, so übersieht man, daß dadurch wohl die Empfänglichkeit für den Glauben an mythische Erzählungen, aber nicht ihre Entstehung erklärt werden kann. Allein das Entscheidende bleibt immer die Frage, ob im Glauben der urchristlichen Gemeinde wirklich die Motive für eine solche Mythenbildung lagen; und ohne eine eingehendere Untersuchung dieser Frage ist die gangbare Bereitwilligkeit zur Anwendung der mythischen Erklärung auf die evangelischen Erzählungen immer eine wissenschaftlich unbegründete.

Das nächstliegende Motiv einer solchen Mythenbildung bliebe doch immer die im Glauben der Gemeinde feststehende Vorstellung von der Person Jesu. Es scheint der ohne Zweifel von früh an in ihr herrschende Glaube an die gottgleiche Natur Jesu, der sich zunächst auf seine Erhöhung zu gottgleicher Herrlichkeit gründete, nothwendig eine Bewährung dieser Vorstellung in den Thatsachen seines irdischen Lebens gefordert zu haben, und so der fruchtbarste Boden für die Erzeugung mythischer Producte vorhanden gewesen zu sein. Aber selbst die augenfälligsten Wunder, die als von Jesu verrichtet erzählt werden, gehen nicht über das hinaus, was in der Schrift Alten Testaments von den Propheten und anderen Gottesmännern erzählt wurde. Die Erzählungen davon können also nicht concipirt sein, um einen übermenschlichen Wesenscharakter Jesu zu erweisen. Gerade das vierte Evangelium, welches noch am ehesten darin eine Beweisung göttlicher Herrlichkeit sieht, faßt dieselbe am ausdrücklichsten als eine indirecte, indem es immer und immer wieder betont, daß diese Wunder dem fleischgewordenen Sohne vom Vater Behufs seiner Selbstbezeugung gegeben seien. Die wunderbare Geburt erscheint wohl, wenigstens im ersten Evangelium, indirect als Beweis für die messianische Bestimmung Jesu, wird aber nirgends in der evangelischen Erzählung mit seinem Anspruch auf eine höhere Natur in Verbindung gebracht; und wenn dieselbe, wie man sagt, darum im vierten Evangelium durch die Vorstellung von der

Fleischwerdung des ewigen Wortes ersetzt wird, so erscheint diese Vorstellung dort doch eben lediglich als lehrhafte Reflexion des Evangelisten und gerade nicht in dem mythischen Gewande einer dieselbe versinnlichenden Erzählung. Die Geistessalbung bei der Taufe verleiht Jesu zunächst einen gesteigerten prophetischen Charakter und wird, auch ganz abgesehen von der Schwierigkeit, die in der Unterwerfung Jesu unter die johanneische Wassertaufe liegt, von der Kritik selbst eher im Gegensatz zu der Vorstellung von einem höheren Wesen Jesu aufgefaßt, kraft dessen er einer solchen nicht zu bedürfen schien. Was in der evangelischen Erzählung von der Versuchung der Kritik zum Anstoß gereicht, ist doch viel eher ein theilweises oder scheinbares Dahingegebensein an die satanische Macht; und wie deren Versuchungen auf rein menschliche Motive gebaut sind, so erscheint ihre Zurückweisung durch alttestamentliche Schriftworte, welche allgemein religiöse Betrachtungen und Verpflichtungen ausdrücken, in keiner Weise als eine Besiegung der satanischen Macht durch eine unmittelbar göttliche. In der Verklärung erscheint Jesus zunächst nur den beiden Gottesmännern des alten Bundes coordinirt, und in der Auferstehung wird ihm nur vor der Zeit zu Theil, was die Gemeinde für alle Gläubigen hofft. So naiv auch die dogmatische Begehrlichkeit aus den drei älteren Evangelien die Beweise für die Gottheit Christi häuft, so ist doch für die geschichtliche Betrachtung der neutestamentlichen Theologie längst kein Zweifel mehr darüber, daß sie zu den Schriften gehören, in denen eine ausgeprägte Vorstellung von der ewigen Gottheit und dem uranfänglichen himmlischen Leben Christi vor seiner Menschwerdung sich noch nicht findet; und da ihrer Zeitstellung nach, Angesichts einer judenchristlichen Schrift wie die Apokalypse mit ihren unzweideutigen christologischen Aussagen, nicht angenommen werden kann, daß ihre Verfasser dieselbe nicht gekannt oder nicht getheilt haben, so liegt hier der schlagendste Beweis vor, daß diese Vorstellung keine mythenbildende Kraft gehabt hat.

In der That ist es auch ein wesentlich anderes Motiv gewesen, auf welches Strauß bei seiner Durchführung des mythischen Gesichtspunktes durch die ganze evangelische Geschichte die Erklärung der Mythenerzeugung gebaut hat; es ist im Grunde nicht die Vorstellung von einer göttlichen Hoheit Jesu, sondern von seiner Messianität im alttestamentlichen Sinne. Damit ist die Mythenbildung nun freilich von vorn herein in den Zeitraum gebannt, in welchem sich das Christenthum noch wesentlich auf

jüdischem Boden entwickelte und der schon an sich dafür viel zu eng bemessen ist. Dieselbe dreht sich bei Strauß in unermüdlicher Wiederkehr um den Syllogismus: dieses oder jenes wurde von dem Messias erwartet, Jesus war für die Gemeinde der Messias, also mußte das von dem Messias Erwartete an ihm oder durch ihn geschehen sein. Daß die Voraussetzung, in Jesu den gefunden zu haben, der die Verheißung des Alten Testaments nicht nur überhaupt erfüllte, sondern nach der Vorstellung jener Zeit von dem Wesen der Weissagung buchstäblich erfüllte, schon in der Ueberlieferung, wenn auch mehr wohl in der schriftlichen als in der mündlichen, für die Darstellung einzelner Ereignisse seines Lebens wirksam geworden ist, leidet keinen Zweifel.*) Aber hier gerade zeigt sich der Unterschied zwischen der Erzeugung solcher ungeschichtlichen Züge, die man doch im Grunde nicht einmal sagenhaft nennen darf, weil die ihnen zu Grunde liegende Idee eine große geschichtliche Wahrheit hat, wie unrichtig sie auch angewendet wird, und zwischen der eigentlichen Mythenbildung aufs Allerklarste. Dort liegt eine geschichtliche Thatsache vor, an welche sich, ob mit Recht oder Unrecht, die Vorstellung von der Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung heftet, und die darum nach jener Voraussetzung ihr auch in allen Einzelheiten entsprechend gedacht wird. Hier handelt es sich darum, daß etwas nur darum, weil es geweissagt war oder auf Grund einer irgendwie gedeuteten Weissagung erwartet wurde, als nothwendig geschehen gedacht wird. Nachweislich hat Strauß bei der Durchführung dieses Gesichtspunktes die Bestimmtheit der vorchristlichen Messiaserwartung außerordentlich überschätzt und alttestamentliche Stellen als die Grundlage solcher Erwartungen angesehen, die zweifellos erst ex eventu messianisch gedeutet worden sind. Ein so bestimmtes, mit so festen Detailzügen ausgestattetes Messiasbild, wie er es dabei überall voraussetzt, hat es in der vorchristlichen Zeit überhaupt nicht gegeben. Vor allen Dingen aber hatte Jesus die volksthümliche Messiaserwartung doch jedenfalls in so entscheidenden Hauptpunkten unerfüllt gelassen, daß alle

---

*) Besonders den ersten Evangelisten sehen wir nicht selten Züge hinzufügen oder modificiren in der augenscheinlichen Absicht, die Erfüllung der Weissagung noch conformer zu gestalten. Das ist keine Fälschung der Geschichte; es ist ihm zweifellos, daß die ältere Darstellung unvollständig oder incorrect gewesen sein muß, wenn diese Correspondenz in ihr noch nicht deutlich genug hervortrat.

Messiasgläubigen sich darein finden mußten, viele Züge ihres Messiasbildes fallen zu lassen. Dann aber konnte unmöglich mehr an diesem oder jenem Punkte die Nöthigung, einen Zug desselben als erfüllt anzusehen, sich so übermächtig aufdrängen, daß man unwillkürlich als wirklich geschehen ansah, was nach jener Voraussetzung hätte geschehen sollen. In der That bieten auch unsere Evangelien, das vierte nicht ausgenommen, den augenscheinlichsten Beweis für einen ganz entgegengesetzten Hergang. Weit entfernt davon, daß dieselben eine Fülle von Erzählungen darböten, welche sich deutlich als die Inscenirung einer bestimmten Weissagungserfüllung verrathen, findet sich auch nicht eine, deren Entstehung die Kritik auf diesem einfachsten Wege ausschließlich zu erklären wagte. Wohl aber erscheinen nicht selten Erzählungen, auch solche von unleugbarer Geschichtlichkeit, als Erfüllungen alttestamentlicher Weissagungen aufgefaßt, die doch nur auf Grund sehr zweifelhafter Erklärungen darauf bezogen werden können, so daß man vielmehr jener Voraussetzung zu Liebe das Alte Testament gedeutet hat, um die überlieferten Züge des Lebens Jesu darin wiederzufinden, aber nicht auf Grund einer gegebenen Deutung diese in naiver Vermischung von Idee und Wirklichkeit erdichtet.

In der That sucht daher auch Strauß fast überall diesem Motiv durch Herbeiziehung eines anderen nachzuhelfen, das ist die Uebertragung von Zügen aus dem Leben des Moses, David, Elias oder anderer Gottesmänner des Alten Testaments auf die Geschichte Jesu. An sich ließe sich gegen die Combination dieser Motive nichts einwenden. Das Neue Testament sieht im Alten nicht nur Wortweissagungen, sondern auch Geschichtsweissagungen, es betrachtet Personen und Ereignisse der altheiligen Geschichte als Typen d. h. als weissagende Vorbilder auf den Messias und die Ereignisse der messianischen Zeit. Die nachbildliche Wiederholung gewisser Erscheinungen der alttestamentlichen Geschichte war sehr wahrscheinlich ein wesentlicher Bestandtheil in der volksthümlichen Form der Messiaserwartung zur Zeit Jesu. Freilich irgend eine einzelne solche Erwartung mit Sicherheit als vorchristlich nachzuweisen sind wir hier erst recht kaum im Stande, und somit gründet sich die Erklärung einer einzelnen Erzählung durch eine derartige Nachbildung immer auf eine völlig unsichere Hypothese. Das Scheinbare aber, was trotzdem die so motivirte mythische Erklärung gewinnt, beruht auch hier auf einer falschen Anwendung des Begriffs des Mythus. Unleugbar ist, daß,

sobald die schriftliche Fixirung der mündlichen Ueberlieferung von der Geschichte Jesu begann, den keineswegs schriftstellerisch gebildeten Verfassern unwillkürlich die heilige Geschichte des Alten Testaments als Vorbild vorschwebte, da es sich ja hier um eine heilige Geschichte in noch höherem Sinne handelte. War aber einmal die ganze Form und Darstellungsweise dem Alten Testament entlehnt, so konnte es nicht fehlen, daß dessen Erzählungen auch für die Ausmalungen evangelischer Geschichten, für die Ergänzung von wirklichen oder vermeintlichen Lücken in der Ueberlieferung, hier und da möglicher Weise sogar unter Voraussetzung einer typischen Parallele für die Umgestaltung der überlieferten Erzählungsform maßgebend wurden.*) Etwas völlig Anderes aber ist es, wenn eine Erzählung selbst gebildet sein soll von der Voraussetzung aus, daß dieses oder jenes Vorbild in der Geschichte Jesu sein Nachbild finden mußte. Es giebt eben keine alttestamentliche Gestalt, welche nach ihrer ganzen Bedeutung oder Geschichte diese typische Parallelisirung nothwendig herausforderte; es ist immer nur ein einzelner Zug der alttestamentlichen Geschichte, in welchem eine einzelne Seite an der Bedeutung Jesu oder ein einzelnes Ereigniß seiner Geschichte ein Analogon findet. Daher hat auch Strauß hier vollends nie eine evangelische Erzählung als eine runde Nachbildung einer alttestamentlichen erklären können, sondern nur durch das Zusammenwirken von Zügen aus oft sehr heterogenen Geschichten die Motive für ihre Entstehung gewinnen können. Er ist sogar nicht in dem Kreise der heiligen Geschichte des Alten Testaments stehen geblieben, sondern hat aus der Wundersage anderer Völker Entlehnungen machen müssen, um die Motive, deren ungenügende Zeugungskraft er wohl fühlte, zu verstärken. Es liegt aber am Tage, daß hiermit die Erklärung der evangelischen Erzählungen unter der Hand auf ein völlig anderes Gebiet hinübergespielt wird. Der Mythus ist das unwillkürliche Product eines Bewußtseins, welches von der zwingenden Nothwendigkeit einer Idee so völlig beherrscht

*) Man mag die dadurch in die evangelische Geschichte eingekommenen Züge sagenhafte nennen, sofern hier in der That eine durch die Geschichte an sich, die doch immer nur ex eventu als eine antitypische erkannt werden kann, nicht gegebene Vorstellung ihre Darstellung leitet. Allein der augenscheinliche Zusammenhang dieser Erscheinung mit der schriftstellerischen Thätigkeit der Evangelisten, die völlige Unerweislichkeit eines dafür maßgebenden Vorganges in der mündlichen Ueberlieferung schließt im Grunde die Anwendung des Begriffs der Sage darauf aus.

wird, daß ihm, was ideell nothwendig, auch selbstverständlich als wirklich erscheint. Zugegeben, daß sich die Möglichkeit nicht abweisen läßt, es habe ein gegebenes alttestamentliches Vorbild in der Gemeinde mit zwingender Nothwendigkeit seine Erfüllung in der Geschichte Jesu gefordert. Aber nun und nimmermehr kann eine willkürliche d. h. durch keine in ihnen selbst begründete Combination der verschiedensten Züge aus alttestamentlichen oder wohl gar aus heidnischen Wundergeschichten mit solcher Nothwendigkeit ihre Nachbildung im Leben Jesu gefordert haben, daß daraus die Voraussetzung ihrer Geschichtlichkeit d. h. ein sie darstellender Mythus entstehen konnte. Gerade auf diesem Punkte, wo sie noch am ehesten gewisse Anknüpfungspunkte zu haben scheint, hebt die mythische Erklärung in ihrer Durchführung sich selbst auf und leitet zu dem völlig anderen Erklärungsversuch aus freithätiger bewußter Dichtung über.

Je mehr man sich über das Wesen von Sage und Mythus und über die Bedingungen ihrer Entstehung wirklich klar zu werden sucht, um somehr kommt man zu dem Resultat, daß die Anwendung dieser Begriffe auf das Gebiet der evangelischen Ueberlieferung unzulässig ist, oder daß es jedenfalls ein ziemlich leerer Wortstreit bleibt, ob man die ideellen Züge der volksthümlichen Ueberlieferung, die sich thatsächlich in ihr finden, bereits sagenhafte nennen darf.

---

10. Dichtung und Wahrheit.

In der Kritik der evangelischen Geschichte hat sich seit einigen Decennien ein beachtenswerther Umschwung vollzogen. So viel auch noch von Sagen und Mythen geredet wird, im Grunde ist der Versuch, aus ihnen den Ursprung unserer evangelischen Erzählungen zu erklären, längst aufgegeben. Gerade das Eigenthümlichste an dieser Erklärungsweise war ja ihre Ableitung aus dem unbewußten Schaffen der Phantasie, der religiösen Productivität des Gemeindebewußtseins, aus jener naiven Verwechselung von Idee und Wirklichkeit, welche das nothwendig Gedachte auch für nothwendig geschehen hält. Unwillkürlich hatte der Versuch, diese Erklärung durchzuführen, immer wieder von selbst darauf geführt, an die Stelle einer unbewußt und unwillkürlich schaffenden Phantasie die mit

bewußter Absicht frei schaffende Dichtung zu setzen. Allein was bis dahin mehr eine inconsequente Durchführung einer im Prinzip festgehaltenen Hypothese war, ist durch das Auftreten der Tübinger Schule zu einer neuen Phase der Kritik geworden, wenn dieselbe auch im Grunde bereits durch die Polemik Bruno Bauer's gegen die ältere Strauß'sche Mythenhypothese signalisirt war. Der Begründer der Tübinger Schule, Ferd. Christ. Baur, hatte zuerst am vierten Evangelium den Nachweis zu führen versucht, daß der Gesichtspunkt einer historischen Schrift demselben ganz fremd sei, daß es sich in ihm lediglich um absichtsvolle Umbildung der älteren Ueberlieferung und bewußte Neubildungen nach lehrhaften Gesichtspunkten handle. In derselben Weise wurden dann die Abweichungen der älteren Evangelien von einander und von ihren hypothetischen Grundlagen erklärt. Immer bestimmter wurde es in seiner Schule ausgesprochen, daß man den evangelischen Ueberlieferungsstoff in der Kirche nicht als eine feste gegebene Größe betrachtet habe, sondern als ein jeder Wandlung fähiges Material, das nach den Bedürfnissen und Anschauungen der Zeit immer neu gestaltet und mit bewußter Tendenz zum Ausdruck ihrer dogmatischen Anschauungen ausgeprägt wurde. Schließlich war es Volkmar, der, auch in seiner Ansicht von der Folge und dem Abhängigkeitsverhältniß der Evangelien zu Bruno Bauer zurückkehrend, es am bestimmtesten aussprach, daß unsere Evangelienbücher Lehrschriften des wahren Christenthums seien, und mit einem jeder wissenschaftlichen Kritik sich entziehenden, schranken- und regellosen Spiel des Witzes die evangelischen Erzählungen in lehrhafte Allegorien auflöste. Auch Strauß hat in seinem „Leben Jesu für das deutsche Volk“ von 1864 wohl immer noch das alte Rüstzeug aus der Zeit seiner mythischen Erklärung im alten Leben Jesu von 1835 mitgeführt und nachhülfsweise angewandt, aber im Wesentlichen handelt es sich hier bereits überall um bewußte Dichtung oder Umdichtung, welche immer wieder die complicirteste Reflexion, die ausgesprochenste Tendenz, ja ein wahres Raffinement der Composition voraussetzt.*)

---

*) Strauß ist sich selbst der Wandlung, welche damit sein Standpunkt durchgemacht hat, vollkommen bewußt. Wenn er dennoch für die evangelische Ueberlieferung den Namen einer mythischen Geschichte beibehält, so rechtfertigt er das damit, es handle sich doch nur um den Gegensatz von wahrer Geschichte oder Dichtung; ob bewußter

Es ist unbestreitbar, daß durch dies letzte Wort, welches die Kritik gesprochen hat, die ganze Frage nach der Geschichtlichkeit unserer evangelischen Ueberlieferung einer viel klareren und entscheidenderen Lösung entgegengeführt wird. Noch die jüngsten Versuche, die altrationalistische Natürlichkeitserklärung in der Form zu erneuern, daß es sich bei den evangelischen Heilungsgeschichten um wesentlich natürliche, psychologisch motivirbare Ereignisse handelt, die nur durch die Sage ausgeschmückt oder umgestaltet seien, wie sie sich namentlich bei Schenkel und Keim finden, haben ihre völlige Haltlosigkeit ins klarste Licht gestellt. Dies beständige Markten um jeden einzelnen Zug, der noch als geschichtlich gerettet werden soll, schließt doch nur mit einem unklaren Hängenbleiben in bloßen Möglichkeiten oder mit Entscheidungen, deren Willkür durch alle Parrhesie des Kritikers nicht zu verdecken ist. Da werden die complicirtesten Hergänge construirt und psychologisch wahrscheinlich zu machen gesucht, von denen unsere Texte auch nicht das Geringste wissen und die doch schließlich so unerheblich und bedeutungslos sind, daß man nicht begreift, wie die Sage sie überhaupt zum Ausgangspunkt ihrer phantastischen Bildungen nehmen konnte. Man fühlt sich innerlich befreit, wenn man von diesen künstlichen und aussichtslosen Scheidungsprozessen zu der „mythischen Geschichte" von Strauß zurückkehrt. Das ist Arbeit aus einem Guß. So kann man sich die Entstehung solcher Erzählungen wenigstens vorstellbar machen, wenn ein echt christlicher Grundgedanke in das dichterisch frei geschaffene Gewand einer Erzählung von Jesu gekleidet wird. Es ist unbestreitbar, daß manche seiner Analysen, durch die er die Entstehung evangelischer Wundererzählungen anschaulich zu machen versucht, eine dichterische Gestaltungskraft zeigen, welche dem Urchristenthum keine Unehre machen würde. Hierbei können nun auch alle die Motive, welche zur

---

oder unbewußter, sei in der Sache gleich. Wenn die bewußte Dichtung Glauben gefunden habe, so könne man sie immerhin Mythus nennen, da dieser Glaube zeige, daß sie jedenfalls im Zusammenhange mit dem Zeitbewußtsein gebildet sei. Allein damit wird das eigentliche Problem doch nur verdeckt. Denn es handelt sich ja nicht um den geschichtlichen Charakter der evangelischen Erzählungen, welchen die Kritik von vorn herein aus aprioristischen Gründen verneint; sondern um die Erklärung ihrer Entstehung unter dieser Voraussetzung. Diese muß aber eine völlig andere werden, wenn man sie auf die unbewußte Thätigkeit der Sage oder der mythenbildenden Phantasie, und wenn man sie auf bewußte Dichtung zurückführt.

Erklärung der Sagen- oder Mythenbildung nicht recht verfangen wollten, in volle Wirksamkeit treten. Gewiß wird eine bestimmte Vorstellung von der Person Christi jede dieselbe zum Mittelpunkt ihrer Schöpfungen wählende Dichtung geleitet haben; sehr natürlich wird man dabei die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen, wo es sich sonst mit der Tendenz der Dichtung vertrug, ins Auge gefaßt oder dieselbe durch analoge Züge aus alttestamentlichen Erzählungen ausgeschmückt haben. So undenkbar es beim Mythus war, so begreiflich ist es bei der frei schaffenden dichterischen Phantasie, daß ihr verschiedene Motive in buntem Wechsel vorschweben und mit spielender Willkür von ihr componirt werden.

Dennoch stehen wir hier bereits an der Schranke, welche von vorn herein der Durchführbarkeit dieser Hypothese gesteckt ist. Ihre Evidenz im Einzelnen beruht doch auf der Sicherheit, mit welcher die Analyse einer Erzählung ihren einheitlichen Grundgedanken herausstellt. Das dichterische Gewand mag aus sehr mannigfachen Stoffen gewoben sein, deren Wahl dem unberechenbaren Spiel der Phantasie anheimfällt. Aber der Grundgedanke muß durch dasselbe überall klar hindurchscheinen; denn es handelt sich eben um bewußte Dichtung, die nicht in der Lust am poetischen Schaffen als solchem, sondern in der lehrhaften Tendenz ihr Motiv hat. An diesem Punkte ist die Durchführung dieser Hypothese oft genug ihre beste Widerlegung. Insbesondere an den angeblichen Tendenzdichtungen des vierten Evangeliums, aber auch an denen der älteren, beweist die Kritik durch ihre eigenen Differenzen hinsichtlich der lehrhaften Bedeutung der Erzählung am besten, wie wenig klar eine solche hervortritt. Man meint wohl, den dichterischen Charakter der Composition um so sicherer erwiesen zu haben, je mehr man die lehrhaften Gesichtspunkte, die bedeutsamen Beziehungen häuft, welche eine Erzählung zeigen soll; aber man übersieht, daß unter diesem kaleidoskopischen Spiel nothwendig der einheitliche Grundgedanke der Erzählung verschwindet, eben darum aber der Beweis, daß sie aus einem solchen heraus mit dichterischer Freiheit geschaffen sei, unerbringbar wird. Nur bei einer Lehrdichtung, welche in unbefangenster Weise ihren Grundgedanken ausprägt oder geradezu ausspricht, läßt sich noch eine gewisse Naivetät der Conception denken; je künstlicher die Combinationen, je undurchsichtiger die Motive werden, desto mehr hat hier eine zügellose Phantasie ihr Spiel getrieben, der es nur

noch um müßige Ergötzung zu thun ist, oder eine raffinirte Berechnung. Bei Strauß kommt es doch am häufigsten auf letztere hinaus, namentlich wo er den Weg verfolgt, wie die älteren Formen evangelischer Dichtungen umgebildet und zu neuen Gestalten combinirt sind.*) Sicher kann die bewußte Dichtung auch Wunderbares erdichten und mit möglichster Evidenz als solches ins Licht stellen. Aber sie kann nicht, was bei Strauß die Evangelisten beständig wollen, mit ihren selbstgeschaffenen Producten die Thatsächlichkeit des Wunders erweisen oder seine Anzweifelung widerlegen wollen. Denn die zu diesem Zweck erfundenen Züge oder Geschichten könnten das nur, wenn sie thatsächliche wären, der Evangelist aber ist sich ihrer als frei erdichteter bewußt. Eine Erdichtung aber, welche mit Bewußtsein frei geschaffenen Zügen die Bedeutung thatsächlicher beilegt, ist keine Dichtung mehr, sondern eine lügenhafte Erfindung. So endet diese Hypothese nothwendig mit der Anzweifelung des sittlichen Charakters der Evangelisten.

Ehe man aber überhaupt an die Durchführung derselben denkt, sollte man zuerst die Frage ihrer wissenschaftlichen Zulässigkeit stellen. Es ist doch klar, daß ein gewisser Zeitraum verflossen sein muß, ehe eine geschichtliche Erscheinung Gegenstand freier Dichtung werden kann. Gewiß braucht dieser Zeitraum in Epochen, in welchen das geschichtliche Bewußtsein weder ausgebildet ist noch gepflegt wird, und die Zeitgenossen die Tagesgeschichte nicht in dem Sinne miterleben, wie heutzutage, nur ein geringerer zu sein; aber wir haben in dieser Erscheinung doch nur den letzten Ausläufer eines Prozesses, den wir nun durch seine verschiedenen

---

*) Man bewundert den Scharfsinn des Kritikers, aber man begreift nicht, wie eine Zeit, in der einmal das Leben Jesu zum Gegenstande freier Dichtung gemacht wurde, diese mühselige Flickarbeit, diese berechnende Verarbeitung des bereits Gegebenen vorzog, statt einfach aus dem Ganzen und Vollen neu zu schaffen. Das beständig wiederkehrende Motiv dieser künstlichen Metamorphosen und Combinationen ist aber doch immer wieder die Steigerung des Wunderbaren und die immer sichrere Constatirung desselben. Wir haben bereits gesehen, wie die Annahme dieser Motive dem Charakter einer wundergläubigen Zeit direct widerspricht (vgl. S. 144 f.). Für die Lehrdichtung fallen ohnehin beide Motive ziemlich zusammen; denn die sogenannte Steigerung des Wunders kann doch nur den Zweck haben, durch neue Züge den wunderbaren Charakter des Hergangs zur vollen Evidenz zu bringen, wie die sogenannte Constatirung desselben, jede andersartige Auffassung desselben ausschließen will.

Stadien verfolgt haben, und der immer und überall eines nicht geringen Zeitraums bedarf, ehe er sich vollständig vollzogen hat. Schon die unbewußt dichtende Sage setzte voraus, daß die Fäden, welche das Bewußtsein der Gegenwart mit der lebendigen Wirklichkeit der Vergangenheit sowie mit der treuen Ueberlieferung von ihr verknüpften, bereits gelöst sind. Hier aber muß ein wesentlicher Schritt weiter geschehen und diese Loslösung der Zeit bereits zum Bewußtsein gekommen sein.*) Es handelt sich ja hier um eine Lehrdichtung, welche zwar nicht die geschichtliche Wirklichkeit, aber die höhere Wahrheit einer vergangenen Geschichte zum Ausdruck bringen will, und welche den ursprünglich historischen Stoff nur darum mit bewußter Freiheit gestalten kann, weil man weiß, daß eine wirkliche geschichtliche Kunde davon nicht mehr existirt, daß selbst die angebliche Ueberlieferung davon bereits durch sagenhafte Umgestaltungen und mythische Neugestaltungen hindurchgegangen und zu einem jeder neuen Gestaltung fähigen Object geworden ist. Strauß wußte wohl, was er that, wenn er auch in seinem neuesten Leben Jesu noch an der Anschauung festhielt, daß unsere sämmtlichen Evangelien in einer Zeit entstanden sind, in welcher wohl noch ein guter Theil von Aussprüchen Jesu in der Erinnerung lebte, aber von der Geschichte seines Lebens nur noch die schattenhaftesten Umrisse bekannt waren, weil eben jeder Zusammenhang mit der augenzeugenschaftlichen Kunde und der von ihr noch beeinflußten Ueberlieferung längst zerrissen war. Nur in solcher Zeit, wo man wußte, daß man doch über den Gegenstand nichts Näheres mehr wissen könne, durfte man hoffen, daß eine freie dichterische Behandlung desselben sich Geltung verschaffen und die Lücke ausfüllen könne, welche das natürliche Bedürfniß, von dem Gegenstande höchster Verehrung etwas zu hören, schmerzlich empfand.**) Auch die Tübinger Schule in ihren besonneneren Vertretern hat darum unsere Evangelien so tief ins zweite Jahrhundert

*) Es handelt sich ja hier nicht um eine Kunstdichtung, die sich auch historische Objecte wählen kann, obwohl selbst diese, wenn sie ihr wahres Interesse kennt, nur solche wählen wird, die durch die Zeitferne, welche sie von der Gegenwart trennt, den Charakter idealer Typen angenommen haben, deren Darstellung, losgelöst von den hemmenden Details der geschichtlichen Wirklichkeit, nach lediglich künstlerischen Gesetzen vollzogen werden kann.

**) Im schärfsten Widerspruch mit dieser Erkenntniß steht es freilich, daß Strauß jetzt gerade „ein Leben Jesu im geschichtlichen Umriß" zu geben sucht, wie neuerdings

hinabgerückt, daß inzwischen durch die sagenhafte Ausartung der ältesten Ueberlieferung das historische Bewußtsein, das ursprünglich an diesen Stoffen haftete, längst ausgelöscht sein konnte.

An diesem Punkte aber hat gerade neuerdings durch die strengere literarische Quellenkritik eine gesunde Reaction begonnen. Der Ursprung unserer Evangelien ist doch keineswegs so unklar und ihre Datirung durchaus nicht so unsicher, daß man ihnen je nach dem Bedürfniß des Urtheils, das man sich über den ungeschichtlichen Charakter ihres Inhalts gebildet hat, ihren Platz im zweiten Jahrhundert nach Belieben anweisen könnte. Selbst Volkmar setzt das von ihm für das jüngste unserer drei älteren Evangelien gehaltene Matthäusevangelium um mehr als 20 Jahre früher an, als der Altmeister der Schule that, obwohl dieser es für das älteste hielt, und die erste große Lehrdichtung von Jesu Christo dem Sohne Gottes, unser Marcusevangelium, bereits drei Jahre nach der Zerstörung Jerusalems (73 n. Chr.). Damit aber verwickelt die Hypothese, welche unsere evangelischen Erzählungen wesentlich auf bewußte Dichtung zurückführt, sich in einen unlösbaren Widerspruch. Daß bereits 40 Jahre nach dem Tode Jesu zu einer Zeit, wo noch zahlreiche Augenzeugen seines Lebens am Leben waren, dasselbe zum Gegenstande bewußter Dichtung gemacht sein sollte, ist eine augenscheinliche Unmöglichkeit. Hat sich uns vollends ergeben, daß bereits das älteste unserer Evangelien die Aufzeichnungen eines Augenzeugen benutzt hat, welcher wesentlich die älteste Gemeinüberlieferung fixirte, und daß diese Quelle immer noch den Grundstock auch der späteren Evangelien bildet, so ist damit eine Einmischung bewußter Dichtung in unsere evangelische Ueberlieferung schlechthin ausgeschlossen.*) Nur im vierten Evangelium, wenn dasselbe wirklich tief im zweiten Jahrhundert entstand, wären die Bedingungen gegeben für die

---

auch Volkmar thut, während doch, wenn unsere Evangelisten bereits in der Voraussetzung schrieben, daß man darüber nichts Sicheres mehr wissen könne, für uns erst recht diese Möglichkeit geschwunden ist.

*) Nur wenn diese Thatsachen, die doch im Wesentlichen in der neueren Kritik feststehen, einfach ignorirt werden, ist es möglich, ohne weiteres die evangelischen Erzählungen als bewußte Dichtungen zu behandeln, was doch im Grunde auch die thun, welche immer noch von Sage und Mythus reden, aber in der Art, wie sie den Gesichtspunkt der Sagen- und Mythenbildung verwenden, immer wieder jenen ganz andersartigen Gesichtspunkt unterschieben (vgl. S. 145. 52 f.).

Einmischung bewußter Dichtung; aber wir haben gesehen, daß dem eben sowohl der Charakter des Evangeliums, wie das, was wir sicher über seine Ursprung ermitteln können, widerspricht. Es hat zwar nicht an solche gefehlt, welche selbst unter der Voraussetzung seiner Apostolizität darin gar freie Dichtungen finden wollten; aber der Hauptvertreter dieser Ansich Wittichen, hat den inneren Widerspruch derselben selbst erkannt, und Weizsäcke hat seine dahin zielenden Andeutungen doch selbst nicht zu einer klare und bestimmten Behauptung auszugestalten gewagt.

Wir sind in der glücklichen Lage, noch Denkmäler zu besitzen, au welchen wir ersehen können, was die von aller Ueberlieferung der Augen zeugen losgelöste freie Dichtung hervorzubringen vermochte, in den so genannten apokryphischen Evangelien. Ein Theil derselben stammt ohn Zweifel schon aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, gehört als in den Zeitraum, in welchen Strauß mit den älteren Häuptern de Tübinger Schule überhaupt erst die Entstehung der uns erhaltenen Evan gelienliteratur setzt, und bietet sich daher von selbst zur Vergleichung mi ihr dar. In der That aber sehen wir hier, daß nur solche Stoffe au der Vergangenheit zum Gegenstande freier bewußter Dichtung gemach wurden, von denen im Wesentlichen jede geschichtliche Kunde fehlte. Nu so erklärt sich, daß diese Evangelien an die Geschichte der öffentliche Wirksamkeit Jesu, von der es noch eine glaubwürdige, theils mündliche, theils schriftliche Ueberlieferung gab, sich nicht heran wagen, daß sie sich vorzüglich an diejenigen Partieen halten, in welchen die Ueberlieferung eine große Lücke gelassen hatte.*) Auf diesen Gebieten, von denen man nichts wußte und nichts wissen konnte, hatte natürlich die dichterische Phantasie

*) So behandelt das Protevangelium Jacobi hauptsächlich das Leben der Maria, über welches geschichtlich nichts bekannt war, und das Evangelium des Thomas die Kindheit Jesu bis zur Geschichte des zwölfjährigen Jesus im Tempel, über welche die Evangelien mit tiefem Schweigen hinweggehen. Die sogenannten Pilatusacten, die wir schwerlich mehr in ihrer ursprünglichsten Gestalt besitzen, knüpfen zwar an die Leidensgeschichte an, bringen aber hier doch nur eine Harmonie unserer Evangelien mit einzelnen ausschmückenden Zusätzen und mit Nachrichten über das spätere Schicksal einiger in ihnen auftretenden Personen, über die natürlich nichts Näheres bekannt war. In ihrer heutigen Gestalt sind sie verbunden mit dem Evangelium des Nico-

den unbeschränktesten Spielraum. Denn daß wir es hier mit reiner bewußter Dichtung zu thun haben, leidet keinen Zweifel. Man thut diesen phantastischen Producten viel zu viel Ehre an, wenn man hier von Sagengebilden redet. Es ist ja die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß sich einzelne Sagenbildungen in sie hinein verirrt haben, weil dieselben der Phantasie der Erzähler gut verwendbare Stoffe zuführten; aber der Gesammtcharakter ihrer Erzählungen liegt über die Stufe der Sagenbildung weit hinaus. Die aufdringliche Art, mit welcher die Erzählung überall ihre Tendenz zur Schau trägt, zeugt durchweg für bewußte Absichtlichkeit und bestätigt nur unsere Behauptung, daß die Klarheit, mit welcher die Tendenz der Erzählung hervortritt, das Maß ist für die Sicherheit, mit welcher man sie als bewußte Erfindung erkennt.

Hier zeigt sich sofort, welche Folgen die Loslösung von aller geschichtlichen Kunde, von aller Kenntniß der geschichtlichen Verhältnisse hat. In unseren Evangelien knüpfen selbst die am meisten angefochtenen Erzählungen an bestimmte Localitäten an, werden nicht selten durch detaillirte Zeitbestimmungen mit anderen verknüpft; überall spielen sie auf dem Boden bekannter geschichtlicher Verhältnisse. Den Phantasiegebilden der apokryphischen Evangelien fehlt jeder natürliche Rahmen von Ort und Zeit, sie schweben völlig in der Luft, sie knüpfen nirgends an wirkliche Verhältnisse an; vielmehr setzen sie vielfach nach Bedürfniß die unmöglichsten, geschichtswidrigsten Verhältnisse als selbstverständlich voraus. Der Tempel wird als eine Art klösterliches Erziehungsinstitut betrachtet, in dem Maria zur unberührbaren Jungfrau herangebildet wird; und die Wittwer der Hauptstadt werden convocirt, um aus ihnen den Hüter derselben zu erlosen. An die Stelle der wirklichen Welt tritt eine märchenhafte Wunderwelt, mit Engeln und Teufeln angefüllt, in welcher jede Art von Zauberei zu den alltäglichen Ereignissen zählt, wie wenn ein Berg sich aufthut und die römischen Standarten sich vor Jesu neigen. Natürlich ist es vor Allem auf die Verherrlichung der Personen aus der heiligen Geschichte abgesehen, aber dieselbe wird doch nur in Absonderlichkeiten gesucht. Es genügt, daß bei ihnen alles anders ist, als bei gewöhnlichen Menschen, daß Maria, ob-

---

demus, das ursprünglich nichts als eine dichterische Darstellung der sogenannten Höllenfahrt Jesu war, also ebenfalls einen über alle geschichtliche Kunde hinausliegenden Gegenstand behandelte.

wohl sechs Monate alt, doch bereits sieben Schritte gehen kann. Das höchste sittliche Ideal, zu dem sich die Erzählung aufschwingt, ist die unbefleckte Jungfräulichkeit der Maria; und sie wird nicht müde, diese immer aufs Neue, oft in einer jedes gesunde Gefühl verletzenden Weise vorzudemonstriren und zu constatiren. Von der sittlichen Hoheit, die doch jedenfalls geschichtlich der Person, von der sie erzählt, anhaftete, hat sie keine Ahnung mehr; das Jesuskind, das sie verherrlichen will, ist ein prahlerisches, ein zornmüthiges, ein rachsüchtiges Kind. Wohl pflegt man die poetische Schönheit der Stelle zu preisen, in welcher die heilige Nacht durch einen Stillstand der ganzen Natur gefeiert wird, aber schließlich entbehrt doch selbst diese Art von Verherrlichung jeder tieferen Idee und zeigt, daß das Ordnungswidrige, weil es am meisten frappirt, den Erzählern überall das Höchste ist.

Natürlich dreht sich das Hauptinteresse dieser Evangelien um das Wunder. Aber hier gerade zeigt sich am klarsten das Erloschensein jedes geschichtlichen Bewußtseins von den Verhältnissen des Lebens Jesu. In den Evangelien gehören die Wunder überall zur Ausrichtung des Berufes Jesu; das eigentliche Thema dieser Erzählungen sind die Kindheitswunder. Dieser Verschiebung des Gesichtspunktes entsprechend sind sie theils reine Spielereien, wie die aus Lehm gebildeten Sperlinge, die der Jesusknabe fliegen heißt, oder wie das Kunststück, daß er das Wasser im Kleide heimträgt, nachdem er den Krug zerbrochen; theils dienen sie der Befriedigung der Rachsucht des Jesuskindes, im besten Falle der Wiederherstellung der durch dasselbe Geschädigten, Verwandelten oder Getödteten. Dieses Kind ist kein menschliches Kind, es ist die beständige Demonstration eines in Kindesgestalt einherwandelnden Gottes, dem unbeschränkte Allmacht eignet. Aber diese angebliche göttliche Allmacht selbst ist doch nur die Kunst, alles Unmögliche möglich zu machen, die ohne jeden Zweck angewandt wird, nur um sich zu produciren als das, was sie ist. Mit Vorliebe weidet sich die Erzählung an den vergeblichen Versuchen, einem Kinde menschliche Lehrer zu geben, das als Kind lernen soll und als Gott Alles weiß, was menschliche Lehrer nicht wissen können. Und doch ist es kein höheres göttliches Wissen, das hier zum Vorschein kommt, sondern nur eine kleinliche geheimnißkrämerische Weisheit, die keinen Sinn noch Menschenverstand hat.

Es giebt keine augenfälligere Apologie für die Geschichtlichkeit unserer

kanonischen Evangelien, als das Gegenbild dieser aprokryphischen. Man hat zwar gesagt, es seien dies nur die in Unnatur und Uebertreibung ausgearteten Ausläufer der christlichen Sagenbildung; aber selbst wenn man unsere evangelischen Erzählungen für Producte der Sagenbildung hält, ist der spezifisch andersartige Charakter dieser geschmacklosen, zum Theil geradezu albernen Erfindungen unmöglich zu verkennen. Sehen wir auch von dem Widersinn ab, dieselben wesentlich in dieselbe Zeit zu versetzen, in welcher nach Strauß erst unsere Evangelien entstanden sein sollen, so bleibt es völlig unerfindlich, was im zweiten Jahrhundert eine solche Entartung der Sagenbildung herbeigeführt haben soll, wenn schon lange vorher das geschichtliche Bewußtsein über das Leben Jesu so völlig erloschen war, daß die unbeschränkte Sagenbildung und freie Dichtung sich dieses Thema's bemächtigen konnte, und wie die Erstlinge derselben einen so völlig heterogenen Charakter tragen konnten, als diese Spätlinge. Der grelle Abstich zwischen beiden erklärt sich eben nur daraus, daß ihr Ursprung ein völlig verschiedenartiger war, daß in den Kreisen, in welchen die apokryphischen Evangelien entstanden, sich bereits Vorstellungen von der Person und dem Leben Jesu gebildet hatten, welche aus der glaubwürdigen Ueberlieferung von demselben nicht erwachsen waren und sich jedem bestimmenden Einflusse derselben entzogen hatten. Daß dies engere, von der Gesammtkirche mehr und mehr sich absondernde Kreise waren, erhellt aus der Thatsache, daß, als jene bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts unsere vier Evangelien zur ausschließlichen Geltung brachte, von diesen ungesunden phantastischen Bildungen nirgends die Rede war. Dies läßt sich nur daraus erklären, daß das an unseren Evangelien genährte und durch eine immer noch relativ rein erhaltene Ueberlieferung unterstützte Gemeinbewußtsein der Kirche ein noch im Wesentlichen ungetrübtes geschichtliches Bild von dem Leben Jesu bewahrt hatte und daher diese Producte einer geschichtswidrigen Erfindungsgabe mit sicherem Takte von vorn herein ablehnte. Selbst im dritten Jahrhundert sind es doch nur vereinzelte genealogische Notizen von allerdings sehr zweifelhaftem Werthe, die aus ihnen entlehnt werden; und erst eine viel spätere Zeit, die alles Ueberlieferte heilig sprach, hat die Unterscheidungsgabe verloren, welche die alte Kirche umfassender bewährt hat, als die moderne Kritik.

---

11. Die Tendenzkritik.

Durch die Kritik der Tübinger Schule ist der Verdacht erregt worden, daß in unseren Evangelien der Ueberlieferungsstoff völlig frei nach den lehrhaften Gesichtspunkten ihrer Zeit und ihrer Verfasser ausgestaltet sei, daß es keine historischen Schriften seien, sondern dogmatische Parteischriften, welche bald polemischen, bald conciliatorischen Interessen dienten und mehr für die Geschichte der Gegensätze, aus deren Ausgleich nach der Baur'schen Geschichtsanschauung die katholische Kirche des zweiten Jahrhunderts hervorging, ihre Bedeutung haben, als für die Erkenntniß der Geschichte Jesu und seiner Zeit. Man kann voll überzeugt davon sein, daß die Bedeutung Jesu und seiner Erscheinung nicht in einer neuen Lehre liegt, die er gebracht hat und deren correcte Ueberlieferung für uns die Bedingung seines Verständnisses ist, und muß dennoch gestehen, daß unter den Voraussetzungen dieser Tendenzkritik aller geschichtliche Werth der Evangelien für uns wegfällig wird. Gewiß ist die Erkenntniß des von Christo gebrachten Heiles, wie sie uns die apostolische Heilsverkündigung vermittelt, nicht abhängig von der größeren oder geringeren Zuverlässigkeit der Evangelien. Aber gerade was wir in ihnen suchen, die geschichtliche Gestalt, in welcher sich das in der Person Jesu erschienene Heil ursprünglich verwirklicht hat, muß nothwendig für uns völlig unerkennbar werden, sobald die Wahrscheinlichkeit vorliegt, daß spätere Zeiten oder bestimmte Parteien ihre Sonderauffassung des Christenthums in seine Ursprungszeit zurückgetragen und in den uns vorliegenden Darstellungen des Lebens Jesu ausgeprägt haben.

Diese Befürchtung ist auch nicht ausschließlich abhängig von der besprochenen Voraussetzung der Tübinger Schule, daß es sich in unseren Evangelien lediglich um bewußte Dichtung oder Umdichtung handle. Wir haben gesehen, daß überall in der Ueberlieferung, ja selbst schon in der Erinnerung der Augenzeugen der geschichtliche Thatbestand durch die Vorstellungen der Erzähler von der Person oder den Ereignissen, um die es sich handelt, irgendwie modificirt wird. Vertreten unsere Evangelien wirklich einseitige Parteirichtungen und -Bestrebungen, so kann es nicht fehlen, daß die Gesammtvorstellung der Verfasser von Christo und seinem Werke eine wesentlich einseitige und irrige war, die dann auch mehr oder weniger ihren Darstellungen sich aufgeprägt haben wird. Ferner hat ja auf unsere drei älteren Evangelien die mündliche Ueberlieferung, die solchen Einflüssen am un-

mittelbarsten ausgesetzt ist, direct und indirect mannigfach eingewirkt; und das vierte, auch wenn man es für johanneisch hält, ist in einer Zeitferne von den Ereignissen niedergeschrieben, in welcher die inzwischen ausgebildeten Vorstellungen nothwendig die Darstellung beeinflußten. Dazu kommt, daß alle unsere Evangelien, und das vierte am meisten, nichts weniger als schlichte Biographien, sondern wesentlich Lehrschriften sind, bei denen also das Interesse vorherrschte, die Anschauung ihrer Verfasser von dem Wesen des Christenthums möglichst klar und wirksam zum Ausdruck zu bringen. Waren also unsere Evangelisten Männer der Partei, sind unsere Evangelien und ihre Quellen wesentlich unter schweren Parteikämpfen entstanden, in welchen es sich um das Wesen des Christenthums handelte, so ist sicher keine Aussicht für uns, aus ihnen ein geschichtliches Bild von seinem Ursprunge zu erhalten.*)

Die Frage aber, ob unsere Evangelien aus einseitigen Parteirichtungen hervorgegangen, hat im Grunde die Tübinger Schule selbst verneinend beantwortet. Wohl geht sie von der allgemein zugestandenen Thatsache aus, daß unser erstes Evangelium ein judenchristliches, unser drittes ein heidenchristliches ist; aber sie selbst kann nicht behaupten und behauptet nicht, daß in ihnen jener Gegensatz noch rein ausgeprägt sei, welcher im apostolischen Zeitalter Gegenstand der Controverse geworden. In unserem ersten Evangelium soll die judaisirende partikularistische Grundlage bereits durch eine universalistische Bearbeitung ihren specifischen Charakter verloren, und der paulinische Verfasser des dritten Evangeliums soll bereits in irenischer Tendenz absichtlich judaisirende Elemente aufgenommen haben.

*) Auch davon wird die Bedeutsamkeit der von der Tübinger Schule angeregten Frage nicht abhängen, ob das Schema, nach welchem sie die Geschichte des Urchristenthums construirt, das richtige ist, ob es sich hier wirklich um einen uranfänglichen fundamentalen Gegensatz zwischen den Uraposteln und Paulus, Judenchristenthum und Heidenchristenthum, Gesetz und Evangelium, Glauben und Werken, Partikularismus und Universalismus und um dessen allmählige Ausgleichung handelt. Obwohl sich mehr und mehr die Ansicht Bahn bricht, daß dies durchaus nicht der Fall oder daß doch in diesen geschichtlichen Voraussetzungen der Schule nur ein stark zu limitirendes und modificirendes Wahrheitsmoment enthalten ist, so wird an sich die Frage nicht umgangen werden dürfen, ob nicht etwa mit Bezug auf die Fragen, welche das Urchristenthum bewegten, sich einseitige Richtungen in unseren Evangelien geltend machen, welche das ursprüngliche Geschichtsbild getrübt oder alterirt haben können.

Das zweite Evangelium aber soll ausdrücklich in der Absicht die beiden anderen bearbeitet haben, die trotzdem noch vorhandenen Gegensätze zu neutralisiren. Damit ist thatsächlich zugestanden, daß sich eine irgend einseitige Richtung in keinem unserer drei Evangelien findet. Daß die in ihnen vorhandene Mischung im ersten durch die Unterscheidung einer älteren Grundlage von ihrer späteren Bearbeitung, im dritten durch die irenische Richtung des Verfassers, im zweiten durch die vermittelnde Absicht der ganzen Composition zu erklären sei, beruht eben auf Hypothesen, welche höchst zweifelhaft sind, zum Theil den von uns ermittelten Resultaten über die Entstehung der synoptischen Evangelien direct widersprechen. Ist es eine geschichtliche Thatsache, daß über die Frage des Gesetzes und das Verhältniß von Juden und Heiden in der christlichen Gemeinde sich von Anbeginn an verschiedene Anschauungen Geltung verschafft haben, so wird eine wahrhaft geschichtliche Ansicht es nur wahrscheinlich finden, daß im Leben und in den Worten Jesu sich von vorn herein Momente fanden, welche für die eine und für die andere Anschauung Anknüpfungspunkte boten, daß es also nur der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht und nicht auf irgend welchen vermittelnden Parteistellungen oder künstlichen Veranstaltungen beruht, wenn in den Evangelien sich Indicien von scheinbar entgegengesetzter Art finden. Auf diesem Punkte kann also die thatsächliche Beschaffenheit der Evangelien nur dafür sprechen, daß sie das Bild des Lebens Jesu nicht in einseitiger Beleuchtung, sondern im Großen und Ganzen in glaubwürdiger Weise wiedergegeben haben, was immerhin nicht ausschließt, daß ein einzelner Ausspruch oder eine einzelne Thatsache von diesem oder jenem Evangelisten in seiner eigenthümlichen Auffassung dargestellt ist.

In der That kann bei dem ersten Evangelium von einer einseitigen Tendenz nicht die Rede sein. Wenn dasselbe in der ersten großen Rede, die es mittheilt, Jesum die vollste Anerkennung des jüdischen Gesetzes aussprechen und seine Geltung energisch aufrecht erhalten läßt (Matth. 5, 17—19), aber ausdrücklich in einer Auffassung und Deutung, welche der zeitgenössischen widersprach und nothwendig zu einer Auflösung des Gesetzes nach seiner buchstäblichen, für die Bedürfnisse des israelitischen Volkslebens berechneten Form führen mußte (5, 20 ff.); und wenn es dann den scheidenden Jesus seinen Jüngern befehlen läßt, daß sie die Täuflinge anweisen sollen, seine Gebote zu halten und nicht etwa die des mosaischen

Gesetzes (28, 20), so kann dies Evangelium nicht beabsichtigt haben, für diejenigen Partei zu ergreifen, welche die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes in der Gemeinde aufrecht erhalten wollten.*) Wenn das Evangelium durchweg die Erfüllung der Weissagung in der Geschichte Jesu nachweist und ihr entsprechend wiederholt die Bestimmung Jesu und seiner ersten Jünger für das Volk Israel nachdrücklich hervorhebt, und dann doch zum Schlusse Jesum dieselben Jünger zu allen Völkern senden heißt (28, 19), so kann es nicht für eine Richtung Partei ergriffen haben, welche die Heiden vom Heil ausschließen oder die Theilnahme derselben daran irgendwie verclausuliren wollte. Vielmehr sahen wir, daß die ganze Darstellung des Evangeliums darauf angelegt war, diesen scheinbaren Widerspruch zu vermitteln und zu erklären, wie es gekommen sei, daß der, welcher als der Erfüller des Gesetzes und der Propheten gekommen war, doch schließlich das Reich Gottes in einer der Weissagung so widersprechenden Form verwirklichte (vgl. S. 59 ff.). Dieser Gesichtspunkt ist aber unstreitig kein der Geschichte aufgedrungener, der ihre Darstellung zu einer ungeschichtlichen hätte stempeln müssen, sondern ein durch den Verlauf der Geschichte Jesu selbst an die Hand gegebener, dessen Durchführung dieselbe nur in einem Hauptpunkte erst recht verstehen lehren kann.

In Betreff des dritten Evangeliums beharrt die Tübinger Schule dabei, daß dasselbe einen relativen Gegensatz gegen das erste bildet.**) Thatsache aber ist, daß auch dieses Evangelium in einem Zusammenhange, der alle Mißdeutung ausschloß, den Spruch von der unverbrüchlichen Gültigkeit des Gesetzes bringt (Luc. 16, 17), auf dessen Gebote Jesus auch hier wiederholt hinweist (10, 25 f. 18, 20), und ebenso Sprüche,

*) Dazu kommt, daß gerade seine Fassung von 15, 11—20 eine gewisse Antithese gegen die Speisegesetze involvirt, und das Thun, nach welchem der wiederkehrende Christus richten wird (16, 27), nach dem Zusammenhange offenbar die Bewährung seiner Nachfolge in der Selbstverleugnung und Selbstaufopferung ist (16, 24 f.).

**) Sie geht dabei von der, wie wir gesehen haben, völlig unhaltbaren Ansicht aus, daß der dritte Evangelist unser erstes Evangelium gekannt und benutzt habe (vgl. S. 69 f.), und übersieht, daß wenn derselbe allerdings Aussprüche und selbst Geschichten übergeht, welche ihm aus der älteren Ueberlieferung bekannt sein mußten, dies keineswegs nothwendig die Absicht involvirt, dieselben zu bestreiten oder für ungeschichtlich zu erklären, sondern genügend dadurch motivirt wird, daß dieselben ohne nähere Erläuterung mißverständlich wären und thatsächlich mißdeutet wurden (vgl. S. 80).

welche die ursprüngliche Bestimmung des Heiles (13, 16. 19, 9, vgl. 2, 10) und der Zwölfapostel für Israel aussprechen (22, 30). Mit sichtlicher Liebe verweilt die Vorgeschichte bei den Bildern jüdisch-gesetzlichen Lebens und den hochgespannten Ausdrücken nationaler Messiaserwartungen. Allerdings sahen wir, daß das Evangelium die paulinische Lehre bestätigen will; aber es sind doch nur die allgemeinsten christlichen Grundwahrheiten des paulinischen Systems, welche in dem Evangelium durch Sprüche und Geschichten von zum Theil unzweifelhaftester Geschichtlichkeit bestätigt werden (vgl. S. 81 f.). Nur durch künstliche allegorisirende Ausdeutungen von Geschichten, die nirgends auf eine solche Auffassung hinweisen und namentlich von Parabeln, denen der Evangelist selbst oft ausdrücklich eine ganz andere Beziehung vindicirt, hat die Tendenzkritik den Verdacht erregen können, als seien dieselben erdichtet, um paulinische Ideen im Gegensatz zu andersartigen Lehren zum Ausdruck zu bringen. Dicht neben der geflissentlichen Hervorhebung des Glaubens als Heilsbedingung geht durch das ganze Evangelium hin die nachdrücklichste Empfehlung der Wohlthätigkeitspflicht und zeigt, daß hier keine Parteiparole ausgegeben wird. Weder der ältesten Quelle gegenüber, die unzweifelhaft schon den Spruch und die Parabeln von der Heidenberufung enthielt, geschweige denn unserem ersten Evangelium gegenüber, welches geflissentlich den Uebergang des Heiles von den Juden zu den Heiden erklärt und rechtfertigt, lag irgend ein Anlaß vor, erst der paulinischen Heidenmission in dem Leben Jesu ein Vorbild oder eine Begründung zu schaffen. Dennoch ist nach Baur die ganze Composition des Evangeliums darauf angelegt, dies zu thun. Weil das erste Wunder, das von Jesu erzählt ist, die Dämonenaustreibung in der Synagoge zu Capharnaum ist, soll Jesus von vorn herein als Besieger der Dämonen d. h. der Mächte des Heidenthums auftreten. Aber abgesehen davon, daß hier, wie überall, Jesus zuerst mit der Botschaft des Gottesreiches auftritt (4, 15. 21), daß jene einzige Dämonenaustreibung, die er vor dem ersten Evangelium voraus hat, unzweifelhaft einfach nach Marcus erzählt ist, können die Dämonischen, die Jesum als den Sohn Gottes und den Christ anrufen (4, 41. 8, 28), nicht als Repräsentanten des Heidenthums gedacht sein. Der ganze zweite Haupttheil des Evangeliums soll in der Wirksamkeit Jesu auf samaritanischem Gebiete ein Vorbild der reich gesegneten paulinischen Heidenmission seiner erfolglosen Mission auf dem Boden Israels gegenüberstellen. Allein abgesehen von

dem Vorfall in einem samaritanischen Dorfe, wo Jesus ebenso wenig Aufnahme findet, wie in seiner Vaterstadt, enthält dieser Theil nur noch eine Erzählung, die an der Grenze Samaria's spielt (17, 11), viele dagegen, die nur auf jüdischem Boden spielen können.*) Endlich soll den zwölf Aposteln Israels das Bild der siebzig Jünger gegenübergestellt sein, die in demselben Maße als die Träger einer segensreichen Wirksamkeit außerhalb Israels und somit als Vorbild der paulinischen Heidenmission erscheinen, wie die Zwölf ihnen gegenüber degradirt werden. Oft genug ist bereits gezeigt worden, in welcher gekünstelten Weise Baur diesen Gedanken durchzuführen versucht hat. Hier genügt es, daß ein Evangelium, welches die Berufung des Petrus in einer so viel glänzenderen Darstellung bringt, als die ältere Marcusschrift (5, 1—11), und sein großes Bekenntniß ohne den demüthigenden Zusatz des Marcus aufnimmt (9, 20), welches den Zwölfen das Sitzen auf zwölf Thronen verheißt (22, 30) und sie mit der Heidenmission betraut (24, 47), welches nicht, wie der erste Evangelist (Matth. 26, 35. 56), erzählt, daß alle Jünger so vermessen redeten wie Petrus und dennoch bei der Gefangennehmung Jesu flohen, unmöglich die Tendenz verfolgen kann, die Urapostel herabzusetzen.

Das Marcusevangelium vollends in seiner echt epischen Weise, in seiner naiven Freude am Erzählen und Schildern zeigt trotz seiner lehrhaften Absicht, die auch bei ihm doch nur auf unzweifelhaft in der Geschichte selbst liegende Wahrheiten gerichtet ist (vgl. S. 49), nichts weniger als die Tendenz, Gegensätze auszugleichen und Streitfragen zu umgehen.**) Ueberhaupt aber bieten die synoptischen Evangelien durch die Art, wie die überlieferten Sprüche und Spruchreihen in verschiedenen Bearbeitungen wiederkehren, so reiche Anhaltpunkte, durch ein einfaches kritisches Ver=

*) Wenn durch die Einführung des Herodes in die Leidensgeschichte die Schuld der Ermordung Jesu von den Heiden ab auf die Juden geschoben werden soll, so findet doch auch dieser keine Schuld an Jesu (23, 15); und gerade die Scene, wo Pilatus seine Hände in Unschuld wäscht und das Volk die ganze Blutschuld auf sich nimmt (Matth. 27, 24 f.), fehlt im Lucasevangelium.

**) Die naive Weise, wie 7, 27 das Wort Jesu über seine Bestimmung für Israel gegen Mißverständniß verwahrt und die Andeutung Jesu Matth. 10, 18 zu einer Weissagung der Heidenmission umgebogen wird (Marc. 13, 10, vgl. 14, 9), ist vielleicht das Einzige, wo die gerade bei ihm so freie, aber lediglich auf Verdeutlichung und nachdrücklichere Betonung der Worte Jesu gerichtete Reproduction derselben eine Bezugnahme auf die Fragen zeigt, welche das apostolische Zeitalter bewegten.

fahren das Ursprüngliche von dem zu sondern, was die einzelnen Evangelisten nach ihrer Eigenthümlichkeit hinzugebracht oder modifizirt haben, daß hier das unbemerkbare Eindringen einer Alteration von einseitigen Standpunkten aus geradezu ausgeschlossen ist. Immer wieder bewährt sich der Kritik die große Treue, mit welcher der erste Evangelist bei aller Freiheit der Composition im Ganzen die Redestoffe seiner apostolischen Quelle im Einzelnen reproducirt hat; und je ausgeprägter sein eigener Sprachgebrauch ist, um so klarer scheidet sich bei ihm das Wenige, den eigentlichen Lehrgehalt nie berührende, was auch er aus der Lehrsprache seiner Zeit bereits hinzugethan hat, von der ursprünglichen Grundlage ab. Die so aus ihm hergestellten Redestücke bieten dann aber von selbst den Maßstab für die Ausscheidung des dem Marcus und Lucas Eigenthümlichen.

Anerkannt ist, daß das Christusbild, wie es uns aus den drei ersten Evangelien entgegentritt, wesentlich dasselbe ist; wir sahen bereits, wie die höheren Vorstellungen über das ewige göttliche Wesen Christi in ihnen nirgends zum mythischen oder lehrhaften Ausdruck gekommen sind (vgl. S. 148 f.). Gerade der späteste Evangelist, Lucas, hebt doch die echt menschliche Entwickelung des Jesusknaben, wie kein anderer, hervor (2, 40. 52) und läßt Jesum auch nach seinen Wüstentagen noch vielfach vom Teufel versucht werden (4, 13. 22, 28). Bei dem, welchen die Tübinger Kritik zum spätesten macht, findet sich das Wort, das, nach einer in der That nicht fern liegenden Mißdeutung, die Sündlosigkeit Jesu auszuschließen scheint (Marc. 10, 18), gerade bei ihm lehnt Jesus ausdrücklich den Anspruch auf göttliche Allwissenheit ab (13, 32); und weder die Aenderung jenes Wortes beim ersten Evangelisten (Matth. 19, 17), noch eine höchst zweifelhafte Lesart (Matth. 24, 36), in der man eine solche Absicht gewittert hat, modificirt in Wahrheit irgend wie den Grundgedanken dieser Aussprüche.*) Die Thatsache, daß die Evangelisten, welche die wunderbare Geburt Jesu erzählen, doch nirgends in ihrer weiteren Erzählung auch nur

*) Die Versuche Baur's, dem Lucasevangelium eine höhere, dem Standpunkt des Logosevangeliums zustrebende Christologie zu vindiciren, stützen sich auf Stellen, die, wenn man nicht an den Worten künsteln will, unbefangene Wiedergabe von Aussprüchen sind, welche der erste Evangelist aus der apostolischen Quelle genau so erhalten hat (10, 22. 21, 33, vgl. mit Matth. 11, 27. 24, 35). Bei Marcus mußte man gar in der (angeblichen) Weglassung des Vaters Jesu (6, 3) eine höhere Vorstellung von der Person Christi finden, dessen wunderbare Geburt doch die anderen Evangelien geradezu erzählen.

die leiseste Anspielung darauf bringen, ist der beste Beweis, wie wenig vorgeschrittene Anschauungen über den Ursprung Jesu, mag man dieselben nun für geschichtliche oder ungeschichtliche halten, ihre Darstellung beeinflußt haben. Gerade die Kritik, welche in der Vorstellung von der Geistessalbung Jesu bei der Taufe eine niedere Vorstufe der Anschauung von der gottgewirkten Empfängniß der Maria findet oder in der Betonung der Davidischen Herkunft Jesu einen Widerspruch mit der letzteren, sollte doch in der naiven Zusammenstellung dieser Momente den schlagendsten Beweis sehen, wie fern es unseren Evangelisten liegt, das Bild des Lebens Jesu nach christologischen Dogmen zurechtzustellen.

Anders scheint die Sache allerdings im vierten Evangelium zu liegen, wo der Prolog ausdrücklich eine ausgebildete Lehre über Ursprung und Wesen der Person Christi als maßgebend für die von ihm zu erzählende Geschichte hinstellt. Hier scheint es fast unvermeidlich, daß das Lebensbild Jesu von diesem Gesichtspunkt aus in eine ihm ursprünglich fremdartige Beleuchtung gerückt wird; und in welchem Maße dies geschehen, das nachzuweisen ist ja das beständige Bestreben der Tübinger Kritik gewesen. Allein in der That entschwindet, sobald man nach wirklichen Beweisen fragt, diese angebliche Thatsache einem doch immer wieder unter den Händen. Es ist nun einmal nicht ein im Menschenleibe umherwandelnder Gott, der uns in der Erzählung dieses Evangeliums entgegentritt, sondern der im vollsten Sinne Fleisch gewordene Logos. Ganz unbefangen wird von seiner Geburt und seiner irdischen Heimath, von seiner Mutter und seinen Brüdern geredet. Er ist müde und hungert, er dürstet am Jacobsbrunnen, wie am Kreuz; er kennt und fühlt menschliche Freuden, und der Schmerz über die Trauer der Freunde preßt ihm Thränen aus. Gewiß war es nicht die Aufgabe einer Schrift, welche an ausgewählten Stücken des Lebens Jesu zeigen wollte, wie die Augenzeugen desselben in ihm die Herrlichkeit des göttlichen Logos geschaut haben, die Versuchungsgeschichte oder das Ringen Jesu in Gethsemane zu schildern; aber von schweren Erschütterungen seiner Seele, wie von seinem Ergrimmen ist wiederholt die Rede. Auch ihm ist die Erfüllung des göttlichen Willens in der gehorsamen Darangabe alles Eigenwillens, die Ueberwindung der Selbstsucht und des Ehrgeizes eine sittliche Aufgabe, freilich eine stets vollkommen

gelöste und mit der Liebe Gottes reich belohnte. Er blickt zum Vater empor als dem einigen und wahrhaftigen Gott (5, 44. 17, 3), als seinem Gott (20, 17), den er ehrt und anbetet, dessen Wohlgefallen, dessen Schutz und Hilfe er für sich und die Seinen bedarf, aber auch allezeit erfährt. Der Vater ist größer als er (14, 28), und erst nach seiner Auferstehung weist er die göttliche Anrufung nicht zurück (20, 28). Der Geist kommt auf ihn herab und bleibt auf ihn gerichtet, um ihn zu seinem Berufswirken zu befähigen, nur ständiger, wie bei den Propheten des alten Bundes (1, 32 f.). Freilich hat man die Spuren menschlicher Entwickelung in seinem Bilde vermißt; aber die Jugendgeschichte erzählt der Evangelist nicht, und die Entwickelungen, welche man aus den älteren Evangelien im Laufe seiner kurzen öffentlichen Wirksamkeit entdeckt haben will, sind höchst fraglicher Art. Es ist doch wohl geschichtlich nicht unwahrscheinlich, daß Jesus erst als fertiger Mann seinen Beruf angetreten hat.*)

Desto mehr pocht man darauf, daß Jesu hier göttliche Allmacht und Allwissenheit in vollstem Umfange beigelegt werde. Wäre das der Fall, so wäre freilich damit nur constatirt, daß der Evangelist sich in einem unbegreiflichen inneren Widerspruche bewegt. Denn mit den unzweideutigsten Worten läßt er Jesum die uranfänglich besessene göttliche Herrlichkeit sich bei seinem Scheiden von der Erde zurückerbitten (17, 5), auf der er sie doch also nicht besessen haben kann; und der Evangelist selbst redet wiederholt von der bevorstehenden Erhöhung Jesu zu göttlicher Herrlichkeit (7, 39. 12, 16). Allerdings erscheint Jesus mit übermenschlichem Scharfblick ausgerüstet, der die Menschenherzen erforscht; aber gerade dies ist ein Zug, der auch in all unseren älteren Quellen beständig wiederkehrt. Mehr als einmal freilich redet er Worte, die ein schlechthin übernatürliches Wissen auch in äußeren Dingen voraussetzen; aber abgesehen davon, daß auch die älteren Evangelisten ihm ein solches unzweifelhaft zutrauen (Matth. 17, 27. Luc. 5, 4. 19, 32), ist das kein Merkmal einer metaphysischen Wesensbestimmtheit bei dem, der den Geist empfangen

*) Dem gegenüber lohnt es nicht, von den kümmerlichen Versuchen zu reden, dem Evangelisten doketische Anwandlungen nachzuweisen; es genügt, daß die beiden Hauptstellen, auf die sich Baur beruft (6, 19. 8, 59), nichts Anderes erzählen, als was die Synoptiker auch haben (Marc. 6, 48 f. Luc. 4, 30), und daß der Wortlaut von 7, 10. 15 auch nicht den leisesten Anlaß zu dieser Mißdeutung giebt.

hat ohne Maß (3, 34) und unter dessen beständigen Einwirkungen steht. Die Stellen, aus welchen die Kritik gerade so naiv wie die dogmatisirende Exegese eine wesentliche göttliche Allmacht herausliest (3, 35. 13, 3), sagen nichts Anderes, als eine bekannte Stelle der älteren Evangelien (Matth. 11, 27), die nur bei völliger Verzichtleistung auf ein Verständniß nach Zweck und Zusammenhang dahin gemißdeutet werden kann. Immer wieder beruft man sich auf die ganz einzigartigen schöpferischen Wunder unseres Evangeliums. Aber die Weinverwandlung zu Cana, die es allein hat, ist immer noch leichter zu verstehen, als die Brodvermehrung, die es mit den Synoptikern theilt; und daß unter den Heilwundern nur einzelne besonders auffällige hervorgehoben werden, entspricht dem eklektischen Charakter des Evangeliums, welches keineswegs die durch die Synoptiker constatirte Thatsache ausschließt, daß die Heilwirksamkeit Jesu sein fortgesetztes berufsmäßiges Thun war.*) Wie wenig es aber die Absicht des Evangelisten sein kann, durch diese Erzählungen Jesum als den allmächtigen Logos zu demonstriren, zeigt die einfache Thatsache, daß in der Blindenheilung stärker noch als in irgend einem der älteren Evangelien die Anwendung äußerer Mittel bei dem Heilverfahren Jesu immer wieder hervorgehoben wird (9, 6 f.); und daß bei der Auferweckung des Lazarus aufs Geflissentlichste betont wird, wie dieselbe eine von Gott erbetene und gewährte sei (11, 41 f.). Durch das ganze Evangelium hin aber wird es immer und immer wieder eingeschärft, daß Jesus nichts von sich selbst thun kann, daß alle seine Werke und Erfolge gottgegebene seien, daß Gott

*) Freilich ist gerade hier vielfach das schon wiederholt besprochene Motiv einer Steigerung des Wunders für die Umdichtungen des Evangelisten geltend gemacht worden. Aber soll man in Wahrheit eine Steigerung des Wunders darin finden, daß die räumliche Entfernung Jesu von dem Sohn des Königischen veranschaulicht wird, der ohne seine persönliche Gegenwart gesund ward, oder darin, daß die Krankheitsjahre des Gelähmten angegeben werden, der auf ein bloßes Wort Jesu aufstand und sein Bette davontrug? Wenn Jesus hier einen Blindgeborenen heilt oder einen Todten erweckt, der schon Tage lang im Grabe gelegen, so sind das unstreitig absolute Wunder. Aber eine Steigerung gegen die synoptischen Wunder involviren diese Erzählungen doch nur, wenn man annimmt, daß die bei den Synoptikern geheilten Blinden im Grunde nicht blind waren, sondern nur an irgend einem leicht und natürlich zu hebenden Augenübel litten, und daß das Mägdlein auf dem Todtenbett oder der Jüngling auf der Bahre in Wahrheit nur scheintodt waren, was dem Sinn und Wortlaut der älteren Erzählung gleich sehr widerspricht.

selbst es sei, der die Werke durch ihn thue; und über all diesen Wundergeschichten steht als Ueberschrift das Wort von den Engeln Gottes, die herauf- und herabsteigen, um dem Menschensohne beständig die göttliche Wunderhilfe zu vermitteln (1, 52).

Daß also hier das Bild Jesu zu Gunsten einer dogmatischen Theorie entstellt sei, ist nicht erwiesen und kann nicht erwiesen werden. Daß auch das Leben Jesu im Uebrigen nicht nach dogmatischen Tendenzen in seinen Grundzügen verzeichnet sei, haben wir an anderer Stelle ausreichend nachgewiesen (Cap. 7). Das freilich bleibt unbestreitbar, daß, eine Fülle einzelner unverkennbarer Detailerinnerungen und unschätzbarer geschichtlicher Motive abgerechnet, in einem Evangelium, das so ganz auf seine lehrhaften und erbaulichen Ziele gerichtet ist, die concreten, farbenreichen Züge der geschichtlichen Wirklichkeit schon vielfach verblaßt sind oder sich der unmittelbaren Anschauung entziehen. Das gilt, wie wir gesehen haben, namentlich von seinen längeren Reden und Gesprächen.*) Wenn man aber darauf die Befürchtung gründen wollte, daß wenigstens an diesen Punkten die lehrhafte Tendenz jede geschichtliche Verwerthung einer unserer wichtigsten Quellen unmöglich gemacht hat, so würde man übersehen, wie reiche Mittel uns auch hier zu Gebote stehen, den ursprünglichen Thatbestand von der johanneischen Einkleidung zu unterscheiden. Gerade die Unbefangenheit, mit welcher der Verfasser seine lehrhaften Gesichtspunkte von vorn herein klar formulirt, die Unmittelbarkeit, mit welcher uns der gleichzeitige Brief desselben Verfassers in seine Gedankenwelt und die ganze Eigenart seines religiösen Lebens hineinschauen läßt, macht uns das Wiedererkennen des von ihm Herzugebrachten leicht; und der reiche Bestand ursprünglicher Christusworte, den wir in der synoptischen Ueberlieferung besitzen, giebt uns einen festen Maßstab an die Hand, das Ursprüngliche in materieller und formeller Beziehung davon zu unterscheiden.

*) Daß auch diese freilich nicht, wie man gemeint hat, einfache Darlegungen der johanneischen Theologie sind oder durch die eingetragenen Anschauungen einer späteren Zeit die ursprüngliche Gestalt der Reden Jesu und ihre geschichtlichen Bezüge unkenntlich gemacht haben, haben wir aus unzweifelhaften Thatsachen nachgewiesen. Aber es bleibt dabei, daß das Streben in den Worten Jesu selbst die Anknüpfungspunkte für seine höhere Erkenntniß von der Person Christi und seine höhere Erfassung des Heiles, das er in derselben gefunden, aufzuweisen, den Evangelisten vermocht hat, dieselben vielfach mit Deutungen und Erläuterungen wiederzugeben, die weit über ihren ursprünglichen Wortlaut hinausführen.

Es kann doch kein Zweifel sein, daß überall, wo die Grundgedanken des Prologs in straffer dogmatischer Formulirung auftauchen, der Evangelist redet und nicht Jesus selbst. Eine einfache Erwägung lehrt, daß Jesus nicht von seinem ewigen Sein beim Vater, von dem, was er dort in unmittelbarer Anschauung von ihm gesehen und gehört hat, von seinem Herabsteigen vom Himmel und Hinaufsteigen zum Himmel als von selbstverständlichen Dingen reden konnte vor einem Zuhörerkreise, dem, mochte er ihm nun freundlich oder feindlich gesinnt sein, diese Dinge völlig unverständlich waren. Da freilich auch hier eine fest markirte Grenze sich zeigt, über welche diese Aussprüche nie hinausgehen, und Aussagen des Prologs zurückbleiben, die nie berührt werden, so folgt, daß selbst auf diesem Punkte dem Evangelisten keineswegs unterschiedslos seine Anschauungen mit dem aus den Reden Jesu Ueberkommenen verschwimmen. Dann aber werden diese ihm in den Mund gelegten Aussagen immer noch Anknüpfungspunkte in den Reden Jesu gefunden haben; nur werden es einzelne räthselhafte Andeutungen gewesen sein, in welchen er jenes tiefste Geheimniß seines Selbstbewußtseins wie unwillkürlich je dann und wann ausgesprochen hat; und daß wir auch solche in der That noch finden, die in die volksthümliche Ueberlieferung der älteren Evangelien sehr begreiflicher Weise nicht übergegangen sind, wird uns nur einen neuen Anhaltpunkt geben für die Unterscheidung der echten geschichtlichen Grundlage von der johanneischen Weiterführung.

Wenn der Prolog die ganze Geschichte Jesu als ein Ringen des in ihm erschienenen Lichtes mit der Finsterniß dieser Welt darstellt, so haben wir hier die Auffassung des Evangelisten, welcher, selbst der erste christliche Gnostiker, in dem intuitiven Erkennen der in Christo erschienenen Gottesoffenbarung das Höchste gefunden hat, was Christus der Welt vermitteln wollte. Wo nun immer und immer wieder dieser Beruf Christi, das Licht der Welt zu sein und ihr die Wahrheit zu bezeugen, in den eigenthümlichen Lehrformen des Prologs oder des Briefes zum Ausdruck kommt, da liegt das Präjudiz vor, daß hier der Evangelist redet und nicht Jesus selbst; und doch ist es nicht schwer, formell und materiell auch für solche Aussagen die Anknüpfungspunkte in der synoptischen Ueberlieferung nachzuweisen und so ursprüngliche Christusworte unter der Hülle der johanneischen Darstellung wiederzuerkennen. Am klarsten faßt sich das Resultat dieser Berufserfüllung Christi dem Evangelisten zusammen in

dem Begriff des ewigen Lebens. Das Höchste, was der Gläubige in dem himmlischen Leben bei Gott erwartet, das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht hat für ihn bereits im Diesseits begonnen; denn er schaut in dem Sohne den Vater, so klar wie er nur geschaut werden kann. Darum hat der Gläubige bereits das ewige Leben, und dies ihm mitzutheilen ist der Zweck der Sendung Christi. Aber neben den Aussagen von dem ewigen Leben, das schon diesseits beginnt, gehen in oft fast unlösbarer Mischung die Aussagen her von dem jenseitigen ewigen Leben, das Jesus auch nach den Synoptikern vermittelt; und die Bilder vom Hungern und Dürsten, vom Wasser und Brod, vom Sterben und Auferstehen, die darauf angewandt werden, klingen doch in ihrer Beziehung auf das geistliche Leben auch bei den Synoptikern an und erweisen sich als der Lehrweise Jesu nicht fremdartig. Auch schließt der immer wiederkehrende Ausdruck der seligen Befriedigung, die der Glaube unmittelbar in der Erkenntniß Christi und dem Schauen der Gottesoffenbarung in ihm findet und die den Gläubigen dem Gericht entnimmt, weil sein Schicksal durch die thatsächliche Theilnahme am Heil bereits entschieden ist, weder den Hinweis aus auf die letzte Endvollendung, die Jesus verheißt in der Auferweckung und dem Gericht am jüngsten Tage oder bei seiner Wiederkehr, noch die Bedeutung, welche der Tod Christi für die Heilsbeschaffung hat. Gerade unser Evangelist hat schon in frühe Bildworte Jesu Hindeutungen auf Tod und Auferstehung Jesu hineingelegt, aber nirgends eine formulirte Anschauung von der Art der Heilsvermittlung durch den Tod Christi in seine Worte eingetragen.

Das Eigenthümlichste in der johanneischen Lehranschauung ist seine Mystik. Mit dem Besitz des ewigen Lebens in Christo ist gegeben ein Sichversenken in ihn als den einigen Lebensquell, ein beständiges Bleiben in ihm, und als Folge davon das Sein und Bleiben Christi im Gläubigen. Dies persönlichste Verhältniß zu ihm, das nur mit dem völligen Ineinandersein und -leben zweier Personen zu vergleichen, die das Band einer unzertrennlichen Liebe verbindet, wird dann weiter zur Vermittelung der Gemeinschaft mit Gott, da Christus mit dem Vater eins ist, wie der Gläubige mit ihm, und dadurch das Sein desselben in Gott und Gottes in ihm vermittelt. Wo diese johanneische Mystik klar und voll zum Ausdruck kommt, da redet der Evangelist und nicht Jesus selbst. Trotzdem werden wir auch hier Bilderreden Jesu finden, welche, nach der

Weise der Zeit allegorisirend gedeutet, den naheliegenden Anknüpfungspunkt für die Entwickelung dieser Mystik boten; und es läßt sich noch zeigen, wie wenig dieselbe durch ihre Consequenzen den ursprünglichen Charakter der Reden Christi alterirt hat. Nach jener mystischen Anschauung ist das Christenleben ein sich gleichsam mit innerer Nothwendigkeit vollziehender Prozeß, der keiner besonderen Normen bedarf. Wer Gott in Christo erkannt hat, wer durch Christum in ihm bleibt, in dem ist und wirkt durch Christum auch Gott selbst, er ist aus Gott geboren, ein ihm wesensähnliches Gotteskind geworden, er kann nicht sündigen, er muß gerecht sein und lieben, wie Gott selbst. Aber nicht nur fehlen wesentliche Glieder dieser spezifisch johanneischen Gedankenreihe in den Christusreden ganz (vgl. S. 111); der ganze paränetische Ton derselben ist kein anderer als bei den Synoptikern. Es bedarf noch der Worte und Gebote Jesu auch für die Gläubigen, am Halten und Thun derselben hängt die Bewährung seiner Jüngerschaft; Demuth und Liebe sind die Pflichten, die ihnen eingeschärft werden.

So läßt sich an diesen Hauptpunkten leicht zeigen, wie sicher unterscheidbar noch die johanneische Färbung der Christusreden und wie wenig sie ihre ursprüngliche Gestalt unerkennbar oder mißverständlich gemacht hat. Allerdings aber wollen sie mit methodischer Kritik analysirt sein, wenn sie für eine geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu verwandt werden sollen. Der Prolog faßt von Anfang an die Weltbestimmung des Christenthums ins Auge; von dem, was er der Welt zu bringen gekommen, redet beständig der johanneische Christus, redet übrigens schon der erste Evangelist (Matth. 5, 14). Das ist nun freilich der historische Jesus nicht, der nur zu seinem Volke gekommen war, wie auch unser Evangelium es gelegentlich nicht verleugnet (vgl. S. 95); der erst, als dies sich ihm versagte, den Blick hinaus richtete auf die Völkerwelt draußen. Nicht als ob er je das von ihm gebrachte Heil der Völkerwelt vorenthalten wollte, aber weil Israel in Gottes Rath bestimmt war, das Licht der Heiden zu werden. Als Johannes schrieb, lag es längst vor Augen, daß es durch Israels Schuld anders gekommen war, als Gott es seinem Volke zugedacht, daß der Weltberuf des Christenthums sich verwirklichte ohne die Vermittelung Israels als Volk. Ihm ist Jesus von vorn herein nur noch das Licht der Welt, das Leben der Welt, der Weltheiland. Freilich hebt der Prolog auch bereits hervor, daß die Welt

im Großen und Ganzen das erschienene Licht nicht als solches erkannt hat (1, 10); und so fehlt es nicht nur in den Reden des Evangeliums nicht an Anspielungen auf diese Erfahrungsthatsache, sondern es erscheint die Welt zugleich vielfach als die ungläubig Gebliebene im Gegensatz zu den Gläubigen. Eben darum aber zeigt sich gerade hier, wie die Eintragung der johanneischen Erkenntnisse und Erfahrungen in die Reden Jesu nur ihren tiefsten Sinn und ihr letztes Ziel trifft, wenn auch ohne die nothwendigen geschichtlichen Vermittelungen. Auch nicht in den Christusreden des vierten Evangeliums hat die lehrhafte Absicht des Evangelisten ein willkürliches Zerrbild aus dem geschichtlichen Urbilde gemacht, er ist nur der Dolmetscher derselben geworden, der immer wieder im Einzelnen das Ganze, im Wechselnden das Bleibende, im Anfange das Ende, im Zeitlichen das Ewige aufzeigt.

---

12. Die geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu.

Von der dogmatistischen Betrachtung der Evangelien aus kann es eine geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu überhaupt nicht geben. Rühren dieselben nach Form und Inhalt vom heiligen Geiste her, so ist es nicht mehr wie billig, diese von höchster Hand uns gegebene Darstellung sich genügen zu lassen. Es bleibt dann nur die Aufgabe übrig, unsere vier Evangelien durch kunstvolle Ineinanderschiebung ihrer einzelnen Theile so zu einem Ganzen zusammenzufügen, daß kein Wort derselben verloren geht, keines verändert wird und vom ersten bis zum letzten Alles, was uns vom Leben Jesu erzählt wird, eine fortlaufende Reihe bildet. An dieser Aufgabe hat sich die alte Harmonistik müde gearbeitet; und es ist sehr unbillig, über ihre Künsteleien und Willkürlichkeiten zu schelten, solange man doch im Wesentlichen auf demselben Standpunkt stehen bleibt, der dieselben mit Nothwendigkeit herausfordert. Erst dann ist mit diesem Standpunkt gebrochen, wenn man anerkennt, daß die geschichtliche Kunde vom Leben Jesu nicht in dem Sinne Glaubensobject sein kann, wie die Verkündigung von seiner Person und seinem Werke; und daß die wesentliche Glaubwürdigkeit unserer evangelischen Ueberlieferung nicht durch einen besonderen Wunderact, mittelst dessen unsere Evangelien entstanden, sichergestellt ist, sondern durch die geschichtlichen Bedingungen

ihrer Entstehung, wie durch das Walten des göttlichen Geistes in der Gemeinde, aus der sie hervorgingen und von der sie als die zuverlässigsten Urkunden anerkannt sind. Dann erst kann überhaupt von einer aus diesen Quellen zu schöpfenden geschichtlichen Darstellung des Lebens Jesu die Rede sein.

Da aber die wesentliche Glaubwürdigkeit der Evangelien unmöglich die geschichtliche Correctheit alles Einzelnen vertreten kann, so muß die historische Kritik, welche die Grundvoraussetzung jeder wissenschaftlichen Darstellung ist, ihren freien unbegrenzten Spielraum auch gegenüber unseren evangelischen Quellenschriften behalten. Dieselbe wird freilich nicht so geübt werden können, daß bei jeder Abweichung der Evangelien von einander die Abwägung des größeren oder geringeren Grades von Glaubwürdigkeit immer neu zu beginnen hat.*) Erst die Resultate der Untersuchung über den Ursprung, die Entstehungsverhältnisse, den Zweck und die Composition unserer vier Evangelien können den Quellenwerth jedes Einzelnen überhaupt und seine Bedeutung in der Entscheidung jeder Einzelfrage von vorn herein feststellen. Freilich bringt es die Eigenthümlichkeit des Stoffes und der Quellen, aus denen er geschöpft wird, mit sich, daß die wissenschaftliche Darstellung nicht jene Voruntersuchung ein für allemal als abgeschlossen betrachten und das auf Grund derselben als hinlänglich gesichert erkannte Material mit Uebergehung alles Andern zum eigenen Aufbau der Geschichte Jesu verwerthen kann. Die christliche Gemeinde, welche unsere vier Evangelien als die glaubwürdigen Urkunden von dem Leben Jesu liest, hat ein Recht zu fordern, daß auch im Einzelnen unsere Darstellung sich immer wieder mit den in ihnen vorliegenden Berichten auseinandersetze, und die Abweichung derselben von dem als geschichtlich Erkannten aus den Bedingungen ihrer Entstehung in allem Wesentlichen anschaulich mache. Damit entgeht dem Darsteller des Lebens Jesu freilich die Möglichkeit, in dem behaglichen Fluß einer

*) In der sonst in mancher Beziehung bahnbrechenden Darstellung des Lebens Jesu von Neander herrscht diese Methode, welche nur beweist, daß es damals noch an der für jede geschichtliche Darstellung unerläßlichen Vorbedingung einer eigentlich literarischen Quellenkritik fehlte; und selbst in der mit ihrer Kritik so selbstbewußt auftretenden jüngsten Geschichte Jesu von Keim bietet die vorangeschickte literarische Quellenkritik doch noch keineswegs genügend sichere Handhaben, um bei der Erörterung des Einzelnen ein vielfach unsicheres, oft mit jenen Grundlagen schwer vereinbares Schwanken auszuschließen.

ununterbrochenen Erzählung die gewonnenen Resultate vorzuführen, er muß dieselben immer wieder aus einer kritischen Analyse der evangelischen Berichte vor den Augen des Lesers entstehen lassen; es muß mit der Geschichte des Lebens Jesu im Grunde beständig eine Geschichte der Ueberlieferung von ihr sich verbinden. Dazu gehört aber, daß die im Vorigen prinzipiell gegebene Auseinandersetzung mit den verschiedenen Auffassungen der Quellen, wie der in ihnen vorliegenden Berichte, wenigstens in ihren hauptsächlichsten Richtungen und Repräsentanten, sich in bald polemischer bald apologetischer Weise auch durch die Darstellung des Einzelnen hindurchziehe und mit ihr verflechte. Was dieselbe dadurch an einheitlichem Charakter und an plastischer Abrundung verliert, gewinnt sie hoffentlich an Klarheit über die durch sie ausgeschlossenen Gegensätze und an wissenschaftlicher Ueberzeugungskraft.

Allerdings aber hat die geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu nicht bloß die literarische Quellenkritik zur Voraussetzung. Die in dieser gewonnenen Resultate berechtigen dazu, daß die durch das Wesen jeder wissenschaftlichen Darstellung geforderte historische Kritik in höherem Sinne, d. h. die Prüfung, ob das Ueberlieferte an sich glaubwürdig sei oder nicht, auch hier stetig geübt werde. Dabei handelt es sich nicht nur um die Frage, ob nach den geschichtlichen Verhältnissen, in welchen unsere Geschichte spielt, nach den psychologischen Gesetzen alles menschlichen Lebens und Handelns, nach den im Laufe der Untersuchung ermittelten Voraussetzungen dies oder jenes Einzelne wahrscheinlich sei, sondern es handelt sich um den Grundcharakter der überlieferten Geschichte Jesu, der von der Kritik vielfach als unglaubwürdig in Anspruch genommen wird. Und hier eben scheinen sich einer wissenschaftlichen Darstellung des Lebens Jesu unlösbare Schwierigkeiten in den Weg zu stellen. Nicht zwar die, daß man für eine wissenschaftliche Darstellung völlige Voraussetzungslosigkeit fordert, und daß es unmöglich ist, voraussetzungslos an die Geschichte Jesu heranzugehen. Jene Forderung ist längst, auch von Strauß selbst, als ebenso unberechtigt wie unerfüllbar anerkannt. Es giebt in der Natur der Sache liegende Voraussetzungen, deren sich die historische Kritik weder entschlagen kann noch darf. Nun wird freilich behauptet, die erste Voraussetzung für jede geschichtliche Darstellung sei, daß nur das glaubwürdig, was der constanten Erfahrung entspreche, weil nur nach den Gesetzen alles Geschehens die Glaubwürdigkeit jeder Geschichte beurtheilt werden

könne. Dem steht aber andrerseits entgegen, daß es sich bei dem Leben Jesu um eine Geschichte handelt, welche durchaus nicht aller menschlichen Geschichte unmittelbar gleichartig ist, um die Entstehungsgeschichte der christlichen Religion. Es ist eine unberechtigte, weil unerfüllbare Forderung, diese Geschichte auch nur nach den Normen zu behandeln, nach welchen man die Geschichte jeder anderen Religion behandeln würde. Je nachdem man die christliche Religion für eine Religion unter vielen oder für die wahre, die vollkommene Religion hält, je nachdem man in ihr die volle Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses gefunden hat oder derselben, sei es skeptisch, sei es feindlich, gegenübersteht, muß man nothwendig andere Maßstäbe an die Geschichte ihres Ursprungs anlegen. Für den Christen ist es unmöglich, von der Voraussetzung zu abstrahiren, daß die Geschichte, durch welche die Vollendung der wahren Religion in der Menschheit herbeigeführt ist, ihrer Natur nach eine andere, als die der anderen Religionen sei. So gewiß der Glaube, welcher durch die apostolische Verkündigung von Christo erweckt und begründet ist, nicht als Maßstab für die Geschichtlichkeit der überlieferten Ereignisse aus dem Leben Jesu genommen werden darf, so bestimmt muß es abgelehnt werden, daß bei dem Urtheil über den Grundcharakter dieser Geschichte von diesem Glauben abgesehen werden kann. Der Heide und Jude, oder der, welcher mit der christlichen Religion gebrochen hat, kann so wenig eine ihrem tiefsten Wesen gerecht werdende Geschichte Jesu schreiben, wie der Blinde eine Geschichte der Malerei oder der Taube eine Geschichte der Musik. Ein wissenschaftlicher Standpunkt, der über diesen beiden Gegensätzen stände, ist eine leere Illusion.

Eben damit aber scheint die Möglichkeit, diesen Gegenstand mit wissenschaftlicher Objectivität zu behandeln, ausgeschlossen zu sein. Und doch handelt es sich zunächst nur darum, das Leben Jesu von vorn herein von den Gesichtspunkten aus zu behandeln, welche die zu Tage liegenden geschichtlichen Folgen desselben als maßgebend uns aufdrängen. Thatsache ist, daß von der Erscheinung Christi eine religiös-sittliche Wiederbelebung und Erneuerung der Welt ausgegangen ist.*) Daß man aber den Grund-

*) Es giebt ja auch einen Standpunkt, von dem aus man diese Thatsache bestreitet; aber derselbe darf die Wissenschaft des Lebens Jesu so wenig hindern, von ihr als Voraussetzung auszugehen, wie etwa die wissenschaftliche Darstellung der griechisch-römischen Culturgeschichte sich von einer pietistisch-engherzigen Auffassung beirren lassen dürfte, welche in ihr nur heidnischen Greuel und verabscheuungswürdiges Teufelswerk erblickt.

charakter einer geschichtlichen Erscheinung nach ihren Wirkungen beurtheilt, gehört zu den unerläßlichen Normen jeder geschichtlichen Darstellung, die über die trockene Constatirung und Registrirung einzelner Thatsachen hinausgehen will. Hier gilt das aller menschlichen Geschichte innewohnende Grundgesetz, daß Gleiches nur von Gleichem kommen kann, daß die Ursache nicht eine von ihrer Wirkung durchaus verschiedenartige sein kann.*) Wir verlangen deshalb zunächst nichts weiter als das Zugeständniß, daß bei der Kritik der überlieferten Ereignisse des Lebens Jesu Alles fern gehalten werden muß, was den sittlichen Charakter Jesu verdächtigt. Da aber die von seiner Erscheinung ausgegangene Wirkung überwiegend durch Vermittelung der Verkündigung von ihm und insbesondere auch von der evangelischen Ueberlieferung über sein Leben ausgegangen ist, so müssen wir hinzufügen, daß auch bei ihrer Beurtheilung von Allem abzusehen ist, was den Verdacht wissentlichen Betruges auf die Urheber derselben wirft. Wir können vom rein geschichtlichen Standpunkte aus nicht einmal soweit gehen, von ihren einzigartigen Wirkungen sofort auf eine einzigartige Hoheit der Person Jesu zurückzuschließen, da jene an sich auch durch das Zusammentreffen verschiedener Umstände bedingt sein könnten. Dazu kommt, daß sich dann unvermeidlich sofort ein bestimmtes Bild von dem, worin die Einzigartigkeit dieser Person liegt, uns bildet, das, sei es nun nach dem durch die apostolische Verkündigung erzeugten Glauben oder nach einer selbst geschaffenen dogmatischen Theorie gestaltet, von vorn herein fertige

*) Wenn der Wolfenbüttler Fragmentist in Jesu nur einen jüdischen Revolutionär sah, der seine gescheiterten politischen Pläne am Kreuze büßte, und seine Jünger durch das betrügerische Vorgeben seiner Auferstehung und baldigen Wiederkunft einen Glauben an ihn wecken ließ, mittelst dessen sie heilsame Sittenlehren, Gottesfurcht und Menschenliebe pflanzen wollten, so ist es nicht eine Voraussetzung des Glaubens, sondern ein Grundgesetz aller Geschichte, im Namen dessen wir dagegen protestiren, daß durch solche Mittel eine religiös-sittliche Erneuerung der Welt zu Wege gekommen sein kann. Wenn uns Renan Jesum als einen liebenswürdigen Schwärmer schildert, der zuerst mit unschuldigen sittlichen Aphorismen auftritt, sich aber allmählig die Rolle des Messias mit allen phantastischen Auswüchsen der jüdischen eschatologischen Hoffnungen, die Rolle des Wunderthäters, ja eines göttlichen Wesens aufdrängen läßt und im tragischen Conflict mit den schwersten sittlichen Trübungen seines eigensten Wesens, die freilich der Verfasser sehr leichtherzig beurtheilt, für ihn selbst zur rechten Zeit untergeht, so bestreiten wir wiederum, daß von einer in religiös-sittlicher Beziehung so haltlosen Persönlichkeit eine Erneuerung der Welt gerade nach dieser Richtung hin ausgegangen sein kann.

Voraussetzungen an die Beurtheilung der evangelischen Ueberlieferung heranbringt, welche ein unbefangenes historisch-kritisches Verfahren unmöglich machen. Gerade vom Standpunkte eines vollen Christusglaubens im kirchlichen Sinne aus muß dieses Verfahren verworfen werden. Denn was diesem Glauben auch von der uranfänglichen göttlichen Herrlichkeit des Sohnes Gottes an sich feststeht, gerade er bekennt seine wahre Menschwerdung, seine tiefste Erniedrigung; und welche Gestalt dieselbe seinem irdischen Leben gegeben habe, darüber können und dürfen in keinem Punkte dogmatische Voraussetzungen entscheiden.*)

So gewiß es aber ein unwissenschaftliches Verfahren ist, wenn man die Voraussetzung einer irgendwie a priori construirten Einzigartigkeit der Person Jesu an seine Geschichte heranbringt, so gewiß ist es nicht weniger unwissenschaftlich, wenn man das Bild Jesu, das uns aus den kritisch geprüften und methodisch verwertheten Quellen entgegentritt, darum als ein ungeschichtliches verwirft, weil es uns ein einzigartiges Verhältniß dieses Menschen zu Gott und ein ebenso einzigartiges sittliches Sein und Leben desselben vorführt. Dieses Fehlers hat sich Strauß schuldig gemacht. Wir sind weit entfernt davon, von dem oben aufgestellten Postulat, welches jede sittliche Verdächtigung des Charakters Jesu ausschloß, sofort auf seine Sündlosigkeit im dogmatischen Sinne schließen zu wollen oder von dem durchweg religiösen Charakter seines Lebens und Wirkens auf ein einzigartiges Verhältniß zu Gott als seinem Vater. Erst aus den Quellen darf sich uns ergeben, ob und in welchem Sinne beides ein Bestandtheil seines Selbstbewußtseins war, und wie seine Geschichte dasselbe bewährt hat. Ergiebt sich aber beides aus den Quellen, so ist es dogmatistische Willkür, dem mit dem Satze entgegenzutreten, die Idee liebe es nicht, ihre ganze Fülle in ein Individuum auszuschütten; ein Mensch, in welchem sich das Urbild des Menschen nach seiner religiös-sittlichen Seite in absoluter Vollkommenheit verwirklicht habe, sei nicht

*) Wie hinderlich der geschichtlichen Betrachtung eine dogmatische Theorie wird, das ist nirgends klarer zu sehen, als an dem Schleiermacherschen Leben Jesu. Hier ist es überall ein von vorn herein fertiges Christusbild, das an die Quellen herangebracht wird, das nicht aus ihnen geschöpft, sondern nach dem sie erklärt und kritisch gemodelt werden, weshalb es auch zu einer wirklichen Geschichte im Grunde garnicht kommt, und nicht eine lebensvolle Gestalt, sondern überall das abstracte christologische Schema des Dogmatikers in seiner Darstellung uns entgegentritt.

mehr eine geschichtliche Erscheinung, da wir eben geschichtlich nur von sehr relativen Verwirklichungen dieses Menschheitsideals wüßten. Von dieser Voraussetzung aus alle Züge der evangelischen Ueberlieferung für ungeschichtlich zu erklären, in welchen jenes Ideal sich verwirklicht zeigt, das heißt an den geschichtlichen Quellen nach aprioristischen Voraussetzungen Kritik üben; und eine solche Kritik ist keine wissenschaftliche. Freilich wird und muß jene ideale Gestalt in unserer Erfahrung einzigartig dastehen. Aber ob es in der Geschichte der Menschheit einen Höhepunkt gegeben hat, auf welchem ihr Ideal Wirklichkeit geworden, oder nicht, darüber darf nicht eine philosophische Voraussetzung, sondern nur die Geschichte selbst entscheiden. Ist das aber eben das Einzigartige an der Geschichte Jesu, daß von ihr eine weltbesiegende Bewegung ausgegangen ist, deren letztes Ziel die volle Verwirklichung des religiös-sittlichen Menschheitsideals ist, so wird es nur naturgemäß d. h. aller geschichtlichen Erfahrung entsprechend erscheinen, daß in der Ursache schon gewesen ist, was in ihrer Wirkung zur Erscheinung kommen soll, daß nur die erstmalige vollkommene Verwirklichung dieses Ideals den Anstoß gegeben haben kann zu einer Bewegung, die der Menschheit die Erreichung dieses Ziels verspricht und gewährleistet.

Nur in Einem hat Strauß ganz Recht. Die thatsächliche Erscheinung jenes Menschheitsideals ist und bleibt ein absolutes Wunder d. h. sie ist aus dem Entwicklungsgange der Menschheit und den erfahrungsmäßigen Factoren, welche denselben bestimmen, schlechterdings nicht zu erklären und abzuleiten. Denn unbestreitbar ist es, daß das Vollkommene nicht aus dem Unvollkommenen, das Einzigartige nicht aus dem Erfahrungsmäßigen abgeleitet werden kann. Allein damit hört die Geschichte Jesu nicht auf, wirkliche Geschichte und wissenschaftlicher Darstellung fähig zu sein, wenn sie genöthigt ist zu constatiren, daß eine geschichtliche Erscheinung aus den natürlichen Factoren alles Geschehens unbegreiflich und darum nur auf das Hereinwirken einer höheren Causalität in die menschliche Geschichte zurückzuführen ist. Tritt doch dem tiefer Forschenden und von dem einzelnen Ereigniß auf den bedeutungsvollen Zusammenhang der Ereignisse Hinblickenden das Walten dieser höheren Macht in aller menschlichen Geschichte entgegen. So vollkommen man die Erklärung jedes einzelnen Ereignisses aus allen seinen natürlichen Factoren und Motiven auch durchführen möge, die Geschichte besteht doch nicht aus einer Summe

solcher Einzelereignisse, sondern sie entsteht erst aus dem Zusammenspiel derselben, aus dem von keiner menschlichen Weisheit zu berechnenden und von keiner menschlichen Macht zu bewirkenden Zusammentreffen und Zusammenwirken derselben. Es soll dem profanen Sinn unverwehrt sein, dies Zufall zu nennen, und einer äußerlichen Geschichtsbetrachtung, sich damit zu begnügen, daß man die unvermeidlichen Folgen dieses Zusammenwirkens registrirt. Aber die höhere Aufgabe der Geschichtsforschung bleibt doch immer, dem sinn- und zweckvollen Gange der geschichtlichen Entwickelung in ihren Hemmungen wie in ihren Fortschritten nachzugehen; und die religiöse Betrachtung darf sich das Recht nicht bestreiten lassen, denselben auf die göttliche Leitung der Menschengeschichte zu einem bestimmten Ziele zurückzuführen. Für sie ist alles voll Wunder der göttlichen Vorsehung, auch wo es sich um lauter einzelne Ereignisse handelt, die, jedes für sich, aus natürlichen Ursachen vollkommen begreiflich sind, weil die ideen- und zweckvolle Verflechtung derselben, mittelst welcher bestimmte Ziele erreicht und bedeutungsvolle Entwickelungen gehemmt oder gefördert werden, nun einmal nicht aus dem ideen- und zwecklosen Zufall abgeleitet werden kann, sondern das Walten einer höheren Macht voraussetzt, welche über die physischen und psychologischen Causalitäten, auf die wir die Einzelerscheinungen zurückzuführen vermögen, hinausliegt.

Ob und wie weit es in Wahrheit eine wesentlich andere Erscheinung ist, wenn eine übernatürliche Causalität sich nicht nur in der Verflechtung der einzelnen aus natürlichen Ursachen erklärlichen Ereignisse geltend macht, sondern selbst wirksam an die Stelle der natürlichen Causalitäten tritt, das ist eine Frage, die der dogmatischen Betrachtung angehört. Thatsächlich ist die letztere Erscheinung es gerade, an welcher die Kritik am meisten Anstoß nimmt und welche als das Wunder im strengen Sinne bezeichnet zu werden pflegt. Gegen sie erhebt man den Einwand, daß das Wunder in diesem Sinne sich niemals geschichtlich constatiren lasse, weil unsere Erkenntniß der natürlichen Causalitäten nicht eine lückenlose ist und darum die Möglichkeit offen bleibt, daß uns derzeit noch unbekannte oder unserer Erkenntniß überhaupt unzugängliche natürliche Causalitäten im Spiel gewesen seien, wo die religiöse Betrachtung das Eingreifen einer übernatürlichen wahrzunehmen glaubt. Es hat auch nie auf apologetischer Seite an Versuchen gefehlt, das sogenannte Wunder überhaupt darauf zu reduziren, daß uns unbekannte Kräfte einer höheren Ordnung, die darum

doch natürliche sein können, an einem Punkte der Geschichte in Wirksamkeit treten. Allein auf die hier vorliegende Frage finden diese Erwägungen doch keinesfalls Anwendung. Ergiebt sich die Erscheinung Jesu als eine einzigartige, ist in ihm das religiös-sittliche Ideal der Menschheit in einer Weise verwirklicht, welche die erfahrungsmäßige Betrachtung der Menschheitsgeschichte direct ausschließt, so ist hier die Wunderfrage in ihrer vollen Schärfe gestellt. Denn nicht darin, daß man die natürlichen Causalitäten, welche dieselbe hervorgebracht, zunächst nicht kennt, liegt das Räthsel dieser Erscheinung, sondern darin, daß sie das, was sie thatsächlich ist, nicht sein könnte, wenn sie aus natürlichen Causalitäten herstammte. Es ist ein Widerspruch, sich gegen das Wunder im strengen Sinne zu sträuben, wenn man doch an der Einzigartigkeit der Erscheinung Jesu festhalten will; und es ist vollkommen consequent, wenn man vom dogmatischen Standpunkt der Wunderleugnung aus die Darstellung unserer Quellen, welche uns die Anerkennung jener Einzigartigkeit aufzwingt, von vorn herein für ungeschichtlich erklärt.

Es versteht sich von selbst, daß wir mit der Anerkennung des in der Erscheinung Jesu liegenden Wunders nicht etwa von vorn herein das Postulat seiner wunderbaren Erzeugung oder einer ihm ursprünglich eignenden höheren Natur decken wollen. Auf welche Weise die Gotteswirkung, in Folge derer inmitten der Menschheitsgeschichte ein neuer, ihre Umwendung und Vollendung keimkräftig in sich tragender Anfang gesetzt ist, sich vollzog; an welchem Punkte in das Zusammenspiel der natürlichen Causalitäten eine übernatürliche eingreifen mußte, um eine Entwickelung zu ermöglichen, die nach den der Menschheit innewohnenden Kräften und Gesetzen sich nicht vollziehen konnte, das läßt sich weder von vorn herein bestimmen, noch läßt sich auch nur sagen, daß sich dies nothwendig geschichtlich müsse constatiren lassen. Wir fordern nur, daß eine Ueberlieferung nicht darum für ungeschichtlich und unglaubwürdig erklärt werde, weil die von ihr festgestellten Thatsachen die Annahme eines solchen Eingreifens unausweichlich machen und darum ein Wunder in strengem Sinne fordern. Man sagt zwar, eben darin liege der Widerspruch dieser Forderung, daß die Geschichtsbetrachtung nur von unserer gesammten Weltanschauung ausgehen könne, daß diese überall einen natürlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung auf Grund der bestehenden Naturgesetze im Gebiet des physischen wie des geistigen Lebens voraussetze,

selbst da, wo sie denselben im einzelnen Falle noch nicht ausreichend nachzuweisen im Stande sei, und daß die Voraussetzung eines Eingreifens übernatürlicher Causalitäten eben diese Naturgesetze aufhebe. Dieser Einwurf mag auch wohl auf gewisse Vorstellungen von dem Wesen des Wunders zutreffen, nach welchen man wirklich bei demselben eine Suspension und Wiederherstellung der Naturgesetze annimmt. Auf das Wesen des Wunders als einer schlechthin übernatürlichen Gotteswirkung paßt er durchaus nicht.*) Hier handelt es sich weder darum, daß natürliche Causalitäten in einer den ihnen immanenten Gesetzen zuwiderlaufenden Weise wirken, noch darum, daß natürliche Wirkungen auf einem aller Erfahrung zuwiderlaufenden Wege zu Stande kommen, sondern darum daß eine aus natürlichen Ursachen unerklärliche Wirkung sich durch eine übernatürliche Causalität vermittelt. Das ist für eine pantheistische oder materialistische Weltanschauung natürlich anzunehmen unmöglich, weil diese überall keine der Welt transcendente Causalität annimmt, aber vom theistischen Standpunkte aus kann die Möglichkeit dieses Falles nicht in Abrede gestellt und seine geschichtliche Nachweisbarkeit nicht darum bestritten werden, weil sie den Zusammenhang unserer Weltanschauung aufhebe. Der natürliche Weltzusammenhang von Ursache und Wirkung, wie er durch die Naturgesetze geregelt ist, bleibt dadurch ja völlig unangetastet, daß sich an diesem oder jenem Punkte der Menschengeschichte das Einwirken einer übernatürlichen d. h. außerhalb des natürlichen Weltzusammenhangs stehenden Macht bemerklich macht, die nothwendig auch übernatürliche Wirkungen zur Folge hat. Vorausgesetzt nur, daß man nicht das Dasein und Wirken einer überweltlichen Macht für einen Widerspruch mit unserer Weltanschauung erkläre, die dann eben nicht mehr auf theistischem Standpunkte stehen könnte.

Freilich gerade vom religiösen Standpunkt aus meint man den Einwand erheben zu müssen, daß es eine Herabsetzung der Schöpfung Gottes und damit des Schöpfers selbst sei, wenn die Welt nicht mittelst der von Anbeginn an in sie gelegten Kräfte ihre Entwickelung vollziehe, sondern

---

*) Die uns bekannten Naturgesetze können doch immer nur besagen, daß gewisse natürliche Ursachen gewisse Wirkungen nothwendig hervorrufen. Die umgekehrte Behauptung, daß gewisse Wirkungen nur durch gewisse Ursachen hervorgerufen werden können, überschreitet schon an sich die aller Erfahrung gesteckten Grenzen, da unsere Erkenntniß von dem Umfange der natürlichen Causalitäten eine stets wachsende und werdende ist.

immer wieder oder doch wenigstens an diesem Punkte eines Eingreifens des großen Werkmeisters bedürfe. Dieser Einwand wäre auch ganz zutreffend, wenn es sich in unserer Geschichte um eine Phase in der natürlichen Entwickelung der Welt handelte. Allein nicht nur die apostolische Verkündigung von Christo, sondern auch unsere evangelische Ueberlieferung sagt es auf all ihren Blättern, daß die Erscheinung Jesu den Zweck gehabt habe, der verlorenen Welt das Heil zu vermitteln. Damit ist vorausgesetzt, daß die Entwickelung der Menschheit eine abnorme Richtung genommen hatte, daß sie von dem ihr gesetzten Ziele abgekommen war anstatt sich ihm zu nähern, daß sie durch sich selbst die Umkehr nicht vollziehen, den rechten Weg nicht finden und das Ziel nicht erreichen konnte. Sie setzt aber auch voraus, daß es sich bei der Erreichung dieses Zieles nicht um ein schönes Ideal handelt, auf dessen Verwirklichung man zur Noth auch verzichten könnte, daß davon vielmehr das zeitliche und ewige Heil oder Verderben der Menschen abhängt.*) Meint man in der Betrachtung der Geschichte und in der Erfahrung des eigenen Lebens Grund und Recht gefunden zu haben, jene Voraussetzungen zu theilen, aus welchen die Geschichte Jesu selbst begriffen werden will, so sieht man sich erst auf den Standpunkt versetzt, von welchem aus jenes Postulat ihrer Einzigartigkeit, von dem wir ausgehen zu müssen glaubten, sich im tiefsten Grunde rechtfertigt.

Es ist mit einem Worte die Thatsache der Sünde, welche allein den Schlüssel zu ihrem vollen Verständniß bietet. Nur wenn thatsächlich die religiös-sittliche Entwickelung der Menschheit eine abnorme Richtung genommen hat, wenn diese Richtung eine sündhafte und zum Verderben führende ist, wenn die Menschheit aus eigener Kraft nicht im Stande ist, die Umkehr aus dieser Richtung zu vollziehen, die in ihr

*) Man kann ja diese Voraussetzungen bestreiten, man kann sie für die Ausgeburt einer pessimistischen Weltbetrachtung und einer einseitig religiösen Lebensanschauung halten. Dann aber muß man auch gestehen, daß es auf diesem Standpunkte an jeder Vorbedingung fehlt, unsere Geschichte ihrem eigensten Wesen nach zu begreifen und darzustellen; denn unzweifelhaft kann die Geschichte Jesu, welche nun einmal von jenen Voraussetzungen ausgeht, dann nicht den Punkt bezeichnen, von dem eine erneuernde und fördernde Einwirkung auf die Entwicklungsgeschichte des religiös-sittlichen Lebens der Menschheit ausgegangen ist, sondern sie ist selbst nur eine Phase in der großen Krankheitsgeschichte des religiösen Lebens, die, wie jede Krankheit im Organismus, wohl überwunden werden und zu einer heilsamen Krisis führen kann, aber immer von sehr zweifelhaftem Werthe für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit bleibt.

Lebensblut eingedrungene Krankheit zu heilen, dann muß ja wohl der Moment, an welchem die Heilung dieser Krankheit beginnt, die Kräfte zur Umkehr in die Entwicklungsgeschichte der Menschheit eintreten, ein einzigartiger sein. Dann begreift sich's leicht, warum der, welcher diese Krisis herbeiführen sollte, einzigartig dastehen mußte in der Geschichte der Menschheit, der Gesunde unter den Kranken, der normale Mensch unter den durch die Sünde einer abnormen Entwickelung Verfallenen, die er umwenden sollte und dem Ziele wieder zulenken, das nur die Verwirklichung des religiös-sittlichen Menschheitsideals sein kann. Dann freilich ist es klar, daß die erkrankte Menschheit im Lauf ihrer abnormen Entwickelung nicht diesen einzig Gesunden und die in ihm beschlossenen Kräfte der Genesung, daß die dem Verderben verfallene Welt nicht den Heiland und die Heilmittel selbst produciren konnte, daß, wenn es eine göttliche Leitung der Geschichte giebt, an diesem Punkte ein neues Eingreifen Gottes in die Weltentwicklung stattfinden mußte. Dann ist das Wunder dieses göttlichen Eingreifens kein zufälliger Willküract, sondern eine nothwendige Bethätigung der göttlichen Vorsehung, welche die Menschheit dem ihr gesetzten Ziele zuführen wollte trotz der verkehrten Entwickelung, welche dieselbe in Kraft der ihr verliehenen Freiheit genommen hatte; nothwendig freilich nur, wenn man den Weltplan der göttlichen Vorsehung begreift als einen ewigen Liebesrathschluß und seine endliche Verwirklichung trotz Allem, was die Menschheit derselben unwerth machte, als eine That der göttlichen Gnade. Dann ist das Wunder freilich kein Moment in der natürlichen Entwicklungsgeschichte der Menschheit, sondern in der Heilsgeschichte, welche sich durch dieselbe hindurchzieht, die abnorme Entwickelung wieder zurechtstellend, das Erkrankte heilend, das Verlorene rettend. Diese Heilsgeschichte aber beginnt nach den Voraussetzungen unserer Geschichte keineswegs erst mit dem Auftreten Jesu, dasselbe hat seine geschichtliche Vorbereitung gehabt in der Geschichte Israels, in der gesammten göttlichen Offenbarungsgeschichte.*)

---

*) Auf diesem Gebiete ist freilich das Wunder nichts Neues, nichts Unerhörtes. Denn dieselben Bedingungen, welche es bei dem Auftreten Jesu forderten, forderten es bereits in seiner heilsgeschichtlichen Vorbereitung. Nur durch neue Kundgebungen Gottes, welche außerhalb des Kreises der in der Natur und Geschichte an sich gegebenen Gottesoffenbarung lagen, konnte die Menschheit, die durch diese nicht auf den Weg

Stellt sich so das Wunder der Erscheinung Jesu als nichts Isolirtes dar, sondern nur als der Höhepunkt in einer selbst wieder Geschichte gewordenen und nach ihren eigenen Gesetzen sich entwickelnden Reihe göttlicher Offenbarungen, so liegt es allerdings nahe, daß auch in seiner Geschichte das Wunder seine Stelle finden wird. Gerade dies war es freilich, was Schleiermacher abwehren wollte und was noch heute eine an ihn anknüpfende Richtung mit aller Entschiedenheit abwehrt. Die Erscheinung Jesu soll zwar als eine einzigartige begriffen werden, aber seit dem Eintritt dieses neuen Factors in die Geschichte sollen die Wirkungen desselben sich durchaus nach den erfahrungsmäßigen Gesetzen alles Geschehens entwickeln. Damit soll nicht ausgeschlossen sein, daß diese Wirkungen vielfach einzigartige sind; aber doch nur, sofern sie eben von einem einzigartigen Kraftcentrum ausgehen und dem Wesen desselben angemessen sind. Es ist aber klar, daß hierin ein Widerspruch liegt. Die Wirkungen, welche von einer einzigartigen d. h. über alle Erfahrung hinausliegenden Erscheinung ausgehen, sind eben Wunderwirkungen, die sich wohl an die Voraussetzungen des natürlichen Lebens anschließen können, aber nie nach seinen Gesetzen abmessen lassen. Ob dieselben sich nur auf das Geistesleben oder auch auf das Naturleben, ob etwa auf dieses nur durch Vermittelung des naturgesetzlichen Zusammenhangs zwischen dem Psychischen und Physischen erstrecken können, darüber darf doch keine vorgefaßte Theorie entscheiden, sondern nur das über jene Wirkungen glaubhaft Ueberlieferte. Ist aber die ganze Erscheinung Jesu nur verständlich durch ein Eingreifen Gottes in die menschliche Entwickelung, so ist es schlechthin willkürlich behaupten zu wollen, daß in seiner Geschichte nicht auch sonst Ereignisse vorkommen können, die auf ein gleiches Eingreifen Gottes zurückgeführt werden müssen, d. h. Wunder im strengsten Sinne sind, da dasselbe, was jenes begreiflich macht, auch dieses erklärt. Ja, wer eine die Erscheinung Jesu vorbereitende wunderbare Offenbarungsgeschichte für beglaubigt hält, der wird es nur natürlich finden, daß diese Möglichkeit sich auch verwirklicht habe. Ob dies aber geschehen sei, darüber entscheidet

---

einer normalen religiös-sittlichen Entwickelung geführt war, auf die große Krisis vorbereitet werden, welche mit der Erscheinung Jesu eintreten sollte, mochten sich dieselben nun als äußere Machtwirkungen im Gebiete des Naturlebens darstellen oder als innere Einwirkungen auf das menschliche Geistesleben d. h. als Wunder oder als Offenbarung im engeren Sinne.

nicht die dogmatische Betrachtung, sondern der Befund der auf ihre Glaubwürdigkeit geprüften Ueberlieferung.

Unsere evangelische Ueberlieferung aber ist des Wunderbaren voll, und keine Quellenkritik ist im Stande, dasselbe aus ihr auszuscheiden. Die älteste apostolische Quelle, die Denkwürdigkeiten des Petrus, das Evangelium Johannis, sie alle enthalten soviel Wunder im strengsten Sinne, daß man ihre Glaubwürdigkeit schlechtweg leugnen muß, wenn man an sie mit der Voraussetzung herantritt, das Wunder sei unmöglich. Der ältere Rationalismus, der noch von der Voraussetzung der Glaubwürdigkeit und theilweisen Apostolicität unserer Evangelien ausging und doch das Wunder schlechthin verwarf, mußte sich mit ihren Wundererzählungen dadurch abfinden, daß er durch exegetische Kunststücke und durch Ergänzung angeblich ausgelassener Mittelglieder der Erzählung zu beweisen suchte, es seien in Wahrheit gar keine Wunder erzählt, oder, wo wirklich der Erzähler bereits dergleichen sehe, da sei es doch nur ein durchaus natürliches Ereigniß, dessen ursprüngliche Züge noch vollkommen erkennbar, wenn sie auch bereits in einen sagenhaften Schleier gehüllt erscheinen. Dieser durch ihre Willkür und Geschmacklosigkeit gleich berüchtigten Natürlichkeitserklärung, als deren klassischer Repräsentant der Heidelberger Dr. Paulus dasteht, hatte die unbarmherzige Kritik von Strauß ihr wohlverdientes Urtheil gesprochen. Aber sein Versuch, die gesammte evangelische Ueberlieferung für ein Gewebe von mythischer Dichtung zu erklären, war freilich nur möglich, wenn man unsere Evangelien in eine Zeit hinabrückte, in der sie nach glaubhafter Ueberlieferung nicht entstanden sind und nach dem Selbstzeugniß ihres Wesens und Verhältnisses zu einander nicht entstanden sein können. Das hat die neuere Quellenforschung immer klarer erkannt und immer zweifelloser herausgestellt. Eben darum aber befindet sich diejenige Kritik, welche jene Voraussetzung von der Unmöglichkeit des Wunders theilt, in einer eigenthümlichen Verlegenheit. Sie mag das Johannesevangelium preisgeben; aber dasselbe enthält des Wunderbaren durchaus nicht mehr als die älteren Evangelien. Sie mag auch von diesen, so viel sie will, auf Rechnung späterer Bearbeitungen setzen, die schon wunderhafte Anschauungen hineintragen in natürliche Vorgänge; aber selbst die Quellen, auf die sie zurückkommt, enthalten immer noch des Wunderbaren genug, in ihren Geschichten erzählt oder in ihren Reden vorausgesetzt. Und den engen Zusammenhang dieser Quellen mit der augenzeugenschaftlichen Ueberliefe-

rung kann und will auch sie nicht leugnen. So bleibt ihr nichts übrig, als zu der altrationalistischen Natürlichkeitserklärung zurückzukehren, die jetzt wieder nach dem Vorgange von Schenkel und Keim mit einer staunenswerthen Naivetät geübt wird. Es ist aber klar, daß wie die Wege des Heidelberger Dr. Paulus immer wieder zum Wolfenbüttler Fragmentisten zurückführten, so die seiner modernen Nachfolger zu Renan. Die Natürlichkeitserklärung kann nicht durchgeführt werden ohne Verdächtigung des sittlichen Charakters Jesu oder der ersten Zeugen. Hat jener dem nicht vorgebeugt, daß die einfachsten Hergänge in einer ganz fremdartigen Beleuchtung aufgefaßt wurden, so kann er es nur in unbegreiflicher Kurzsichtigkeit nicht gemerkt oder aus unlauteren Motiven nicht gewollt haben; hat er aber das Seinige gethan, auch den leisesten Schein des Wunderspuks zu entfernen, so geht derselbe Verdacht nur von ihm auf seine Jünger über.

Selbstverständlich soll durch diese Betrachtungen nicht jede Wundererzählung der Evangelien von vorn herein als glaubwürdig erwiesen werden. Wir haben das Wesen und die Geschichte der augenzeugenschaftlichen Kunde und der mündlichen wie schriftlichen Ueberlieferung eingehend genug analysirt, um zu der Ueberzeugung zu kommen, wie leicht hier auf allen Stufen und in steigendem Maße wirkliche und ideelle Geschichte sich mischen, natürliche Ereignisse in dem Lichte des Wunderbaren erscheinen konnten, wie leicht der schlichten religiösen Betrachtung der Unterschied zwischen den Wundern der göttlichen Vorsehung, zwischen den scheinbaren Wundern, in denen nur uns unbekannte, aber an sich natürliche Causalitäten wirksam sind, und zwischen den Wundern im engeren und strengen Sinne entschwand. Aber freilich mußten wir, um nicht in den Fehler der alten wie der neuen Natürlichkeitserklärung zu verfallen, aufs Bestimmteste behaupten, daß dieser Prozeß nur dann denkbar ist, wenn die Augenzeugen des Wunderbaren im eigentlichen Sinne soviel erlebt und erzählt hatten, daß die daraus entstandene Vorstellung von dem wunderbaren Charakter dieser Geschichte auch das, was ein Wunder im strengen Sinne nicht gewesen war, in diesem Lichte erscheinen ließ. Wir werden also auch auf diesem Wege das Wunder nicht los; wir finden nur aufs Neue bestätigt, daß es eine außerhalb der Sache liegende, ja dem Wesen dieser Geschichte widersprechende Voraussetzung ist, wenn man es für die Kritik derselben als maßgebende Norm betrachtet, daß, wo etwas Wunder-

bares in unserer Ueberlieferung vorkommt, dieselbe ungeschichtlich sein muß. Nicht um alle Kritik abzuwehren, haben wir diese Betrachtungen angestellt, sondern um sie wirklich unbefangen üben zu können. Es ist eine nicht seltene Erscheinung, daß die den Wundern gegenüber überscharfe Kritik plötzlich zur naivsten Leichtgläubigkeit wird, wo nur die Wunderfrage nicht ins Spiel kommt. Nach der Beschaffenheit der Quellen und ihrem Verhältniß zu der Kunde der Augenzeugen, nach den allgemeinen Normen für das, was unter den geschichtlichen Verhältnissen und nach dem Zusammenhange der Ereignisse wahrscheinlich ist oder nicht, wird jede einzelne Erzählung zu prüfen sein, mag dieselbe nun etwas Wunderbares enthalten oder nicht. Diese Thatsache an sich wird uns weder für noch gegen die Glaubwürdigkeit des Ueberlieferten einzunehmen im Stande sein.

Auch die sorgfältigste kritische Feststellung alles Einzelnen aus den Quellen ergiebt aber an sich noch keine geschichtliche Darstellung, am wenigsten bei der Beschaffenheit unserer evangelischen Quellen, deren Entstehungsverhältnisse wie ihre schriftstellerischen Gesichtspunkte es mit sich bringen, daß in keiner derselben auch nur der Versuch einer zusammenhängenden Lebensbeschreibung Jesu gemacht ist. Nicht einmal die geschichtliche Reihenfolge der Ereignisse läßt sich aus einem unserer Evangelien mit Sicherheit feststellen.*) Allein je sorgfältiger man die Composition jedes einzelnen Evangeliums verstehen lernt, desto mehr wird es möglich, die unvollständigen Andeutungen des Einen durch die im Andern gegebenen Fingerzeige zu ergänzen. Vor Allem sind es die überlieferten Reden und Spruchreihen selbst, die, sobald man durch kritische Analyse

*) Die Versuche Ebrard's, durch genaue Beobachtung der angeblichen akoluthistischen Data sichere Erzählungsreihen herzustellen und aus diesen durch Ineinanderschiebung zuletzt die Akoluthie aller einzelnen Ereignisse und Reden zu gewinnen, beruhen auf völliger Verkennung des Charakters unserer Evangelien und lassen das vermeintliche Resultat als Ergebniß des seltsamsten Zufallsspiels erscheinen. Vollends der Versuch Wieseler's, die Chronologie aller Hauptereignisse zu fixiren und so schließlich ihre Reihenfolge zu finden, beruht auf den gewagtesten Combinationen, verwickelt sich in offenbare Unmöglichkeiten und stürzt wie ein Kartenhaus zusammen, sobald man nur an einem Punkte die Haltlosigkeit jener Combinationen kritisch nachweist.

ihre ursprüngliche Form festgestellt hat und statt der herrschenden rein dogmatistischen Exegese sie auf ihre geschichtlichen Beziehungen ansieht, die wichtigsten Fingerzeige für die Situation ergeben, in welche sie hinein gehören. Vielfach freilich wird man, wie unsere Evangelisten es gethan, bei einer sachlichen Verbindung des Verwandten stehen bleiben müssen, wo der Versuch, das Einzelne chronologisch zu fixiren, als aussichtslos sich erweist. Aber im Ganzen erscheint doch die Reihenfolge der Hauptereignisse und selbst ihre chronologische Fixirung so gesichert, daß man von ihnen aus vielfach auch zu einer Orientirung über das im Einzelnen nicht mehr sicher Bestimmbare gelangt.

Freilich ergiebt auch eine möglichst sichere Reihenfolge der Ereignisse noch keine geschichtliche Darstellung. Es muß der innere pragmatische Zusammenhang derselben, es müssen die treibenden Motive der Handlungen, die bewegenden Ursachen der Ereignisse aufgedeckt werden, es muß die dramatische Bewegung in der Entwickelung derselben zur Darstellung kommen. Hier liegt die eigentliche Aufgabe des Historikers. Eine trockene Aufzählung einzelner Ereignisse kann wohl eine Chronik ergeben, aber keine Geschichte. Durch liebevolle Versenkung in das Einzelne muß dem Geschichtsschreiber ein lebensvolles Bild der Ereignisse entstehen; und indem sich Bild an Bild reiht, muß ihm das innere Band, das dieselben verbindet, aufgehen. Ohne eine lebendige Intuition, welcher sich die Gestalt der vergangenen Ereignisse in voller Plastik wieder vergegenwärtigt, ohne die historische Combination, welche das innerlich Verwandte lebensvoll zu verknüpfen versteht, kommt es zu keiner geschichtlichen Darstellung. Es fordert dies eine bildnerische Thätigkeit der Phantasie, welche eine Verwandtschaft mit der in der dichterischen Production waltenden hat, nur daß es sich hier um ein freies selbständiges Schaffen nach gegebenen Normen, dort um eine lebendige Reproduction der Vergangenheit aus den immer fragmentarisch bleibenden Elementen der als glaubwürdig erkannten Ueberlieferung handelt. Hierin liegt die höchste Aufgabe des Geschichtsschreibers, aber auch seine größte Gefahr. Renan's Leben Jesu ist keine Geschichte, sondern ein Roman. Nicht weil er mit seltener Begabung zuerst versucht hat, jene Aufgabe zu lösen, sondern weil er, dem unsere Quellen mit ihrem wirklichen Gehalt in vielfacher Beziehung unsympathisch, ja geradezu unverständlich waren, der Gefahr nicht entgehen konnte, sie nach seinem Geschmack zurechtzumachen oder nur eklektisch aus-

zubeuten. Eine treue, wenn auch kritische Benutzung dieser Quellen und ein sympathisches Verständniß derselben schützt vor dieser Gefahr und führt zur Lösung jener Aufgabe.

Renan hat gesagt, es müsse zu unseren vier Quellen noch eine fünfte hinzukommen, und die sei ihm erst aufgegangen, als er selbst auf dem Boden des heiligen Landes gewandelt. Ich fürchte, diese Quelle dürfte sich als eine sehr trügerische erweisen. Trotz aller Berufung auf die Stabilität der orientalischen Verhältnisse wird es dabei bleiben, daß das heutige Palästina doch ein sehr anderes Bild zeigt, als das heilige Land zur Zeit Jesu, und nicht nur in ethnographischer, sondern auch in geographischer Beziehung. Ohnehin täuscht man sich über die Bedeutung, welche der lokale und temporelle Hintergrund für unsere Geschichte hat, die sich auf ihm abspielt. Es ist heutzutage beinahe Mode geworden, in der Darstellung des Lebens Jesu ein Hauptgewicht auf die Schilderung der landschaftlichen und zeitgeschichtlichen Verhältnisse zu legen, Josephus und der Talmud erscheinen fast als gleichberechtigte Quellen für jene Darstellung neben unseren vier Evangelien, geographische und zeitgeschichtliche Untersuchungen füllen einen so großen Raum in derselben, als hänge davon alles Verständniß der Geschichte Jesu ab. Dabei kommt es doch in vielen wichtigen Punkten zu keinem einigermaßen gesicherten Resultat; und käme es dazu, so wäre hier und da vielleicht etwas für die äußere Gestalt und Bewegung dieses Lebens, für sein inneres Verständniß garnichts gewonnen. Diese Geschichte wäre nicht eine so einzigartige, wie sie ist, wenn das Verständniß ihres eigenthümlichsten Wesens von den Zeitströmungen abhinge, in deren Mitte sie dahinfließt. Für das Verständniß ihrer geschichtlichen Bewegung, der Mächte, mit denen Jesus zu ringen hat, der Ursachen, welche ihre Entwickelung, wie ihre Katastrophe bedingen, bilden die Evangelien selbst immer noch die lauterste und sicherste Quelle. Was zu ihrer eigenen Erklärung von geographischen und historischen Voraussetzungen beizubringen ist, fügt sich leicht am gegebenen Orte in unsere Erzählung ein. Auch ausführlicher Prolegomenen, welche den Boden skizziren, auf dem sie beginnt, können wir entrathen. Die Vorgeschichte, wie sie unsere Evangelien enthalten, bietet von selbst die Gelegenheit, uns in den Kreis religiöser Anschauungen, nationaler Bedürfnisse und messianischer Hoffnungen lebendig hineinzuversetzen, in dessen Mitte Jesus aufwuchs.

Die Hauptsache bleibt die Geschichte selbst, die ihr Verständniß doch nur aus dem Wesen und dem Wirken dessen empfangen kann, von welchem sie erzählt. Es ist eine Geschichte, die mit der Geburt eines Kindes beginnt, wie jede Lebensgeschichte, aber mit dem Walten des zu Gott Erhöhten schließt, in welchem noch heute Kraft und Trost alles Christenglaubens liegt. Darum kann man diese Geschichte nicht erzählen, wie man eine schlechthin vergangene Geschichte erzählt. Es pulsirt in ihr ein Leben, dessen Pulsschlag man noch heute spürt, von dem die gesammte Christenheit lebt bewußt oder unbewußt. In ihr liegt der Mittelpunkt der Menschengeschichte, sofern sie auf einem ewigen Liebesrathschluß Gottes beruht. Wie sie in ihren Wirkungen hinausreicht bis ans Ziel der Vollendung, derer wir warten, so liegen ihre letzten Anfänge nothwendig irgendwie in den Tiefen der Ewigkeit. Es ist eine Geschichte, die im Lichte dessen betrachtet sein will, was über alle Geschichte hinausliegt vorwärts und rückwärts.

Zweites Buch.

Die Rüstzeit.

1. Heimath und Vaterhaus.

In einem der Thaleinschnitte, welche aus den Vorbergen Niedergaliläa's zur Ebene Jesreel herabführen, liegt das Städtchen Nazaret. Schon die evangelische Erzählung (Luc. 4, 29) setzt voraus, daß die Stadt sich an einem der felsigen Berge, welche den Thalkessel einschließen, terrassenförmig aufbaute und von seiner steil abfallenden Spitze überragt war, wie die Reisenden ihre Lage noch heute schildern. Der Horizont der Stadt ist beschränkt, aber auf dem Gipfel des Berges thut sich eine der herrlichsten Aussichten auf. Das Auge schweift südwärts über die weite fruchtbare Ebene, westlich erhebt sich die waldige Spitze des Carmel, im Norden ragt hoch über die immer höher ansteigenden Berge Obergaliläa's der Gipfel des Hermon mit seinem ewigen Schnee empor, und neben dem wohlgeformten Kegel des Thabor im Osten öffnet sich der Blick auf das Jordanthal, das sich dort zum Kessel des Gennezaretsees erweitert, und auf die Hochebene Peräa's jenseit des Sees. Die Stadt, die jetzt 6000 Einwohner zählt, mag damals wohl noch volkreicher gewesen sein. Aus den Evangelien ersehen wir, daß sie ihre eigene Synagoge hatte; aber immerhin gehörte sie zu den unbedeutenderen Städten der dichtbevölkerten Provinz. Im ganzen Alten Testament kommt sie nicht vor, und ebensowenig bei dem zeitgenössischen Schriftsteller Josephus. Aus Johannes erfahren wir, daß sie, wenigstens in ihrem näheren Umkreise, in keinem sonderlichen Rufe stand (Joh. 1, 46), wenn wir auch nicht mehr nachzuweisen im Stande sind, woher das Vorurtheil stammte, daß aus Nazaret nichts Gutes kommen könne. Die nächste größere Stadt war das kaum drei Stunden entfernte große und reiche Sepphoris; die Residenz des Landesfürsten am Tiberiassee erreichte man in acht Stunden, nach Jerusalem brauchte man drei Tagereisen.

In diesem weltverborgenen Winkel der Nordprovinz hat Jesus seine Jugend verlebt; überall galt Nazaret als seine Vaterstadt (Marc. 6, 1.

Luc. 4, 16), im Volksmunde hieß er der Nazarener oder der Galiläer,*) und seine Anhänger sind noch lange nach ihm als Nazarener bezeichnet worden (Vgl. Apostelgesch. 24, 5). Die Familie, der er angehört hatte, war noch, nachdem er längst durch seinen Beruf der Heimath entfremdet war, in seiner Vaterstadt wohlbekannt (Marc. 6, 3); aber sie besaß in den Augen ihrer Landsleute nichts, was sie irgend vor Anderen ausgezeichnet hätte. Daß sie besitzlos war, zeigt die Thatsache, daß die Eltern bei seiner Darstellung im Tempel das Opfer der Armen brachten (Luc. 2, 24) und daß Jesus später von fremden Unterstützungen leben mußte. Im Volke galt er als der Sohn Josephs, in dessen Hause er aufgewachsen war (Joh. 1, 45. 6, 42. Vgl. Luc. 3, 23). Daß dieser Joseph ein Zimmermann war, erscheint im ersten Evangelium (Matth. 13, 55) allerdings nur als eine Folgerung daraus, daß Jesus nach der zu Grunde liegenden Stelle des Marcus (6, 3) selbst in seiner Jugend das Zimmermannshandwerk getrieben hatte, aber die Annahme hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Da Joseph seit dem öffentlichen Auftreten Jesu in den Evangelien nie mehr genannt wird, scheint er früh gestorben zu sein. Seine Mutter Maria dagegen wird noch später als Mitglied des ersten Kreises seiner Gläubigen genannt (Apostelgesch. 1, 14).

So bescheiden die Verhältnisse dieses Vaterhauses sein mochten, Eines besaß dasselbe doch, was für das spätere Auftreten Jesu von entscheidender Bedeutung werden sollte, es führte seine Ursprünge auf das alte Davidische Königshaus zurück. Im ganzen Volke lebte die Ueberzeugung, daß nach der Schrift der Messias aus dem Samen Davids herkommen müsse (Joh. 7, 42); und nie hätte Jesus hoffen dürfen, mit seinem Anspruch, der Messias zu sein, Anklang zu finden, wenn ihm dies volksthümlichste Merkmal desselben abging. So gehörte es zu der göttlichen Leitung, die ihm schon durch die Umstände seiner Geburt die Wege bereitete, daß er

*) Der in unseren Handschriften vielfach schwankende Namen der Stadt lautete wohl ursprünglich im Marcusevangelium Nazaret, scheint aber nach der Uebereinstimmung der bestbezeugten Lesart bei Matth. 4, 13 und Luc. 4, 16 in der ältesten Quelle Nazara gelautet zu haben, welche Form auch sonst im Alterthum (bei Jul. Afric. und Orig.) vorkommt und die Bildung des die Herkunft Jesu bezeichnenden Namens ungleich leichter erklärt. Marcus nennt ihn den Nazarener, bei Lucas kommt daneben die Form: der Nazoräer vor (18, 37), und diese ist bei Matthäus, Johannes und in der Apostelgeschichte die stehende. Der Galiläer heißt Jesus Matth. 26, 69.

dem Davidischen Hause entstammte. Jesus freilich bedurfte für seine Person dieses Zusammentreffens nicht, etwa um zum Bewußtsein seines göttlichen Berufes zu kommen, zumal dieser ja mit der Davidischen Abstammung an sich noch keineswegs gegeben war. Nur für sein Volk wäre der Mangel derselben ein fast unübersteigliches Hinderniß seiner Anerkennung als Messias gewesen.*) Nun ist es aber eine Thatsache, daß Jesus überall im Volke als ein Nachkomme Davids galt. Schon in der ältesten Quelle wird er frühzeitig als der Sohn Davids angerufen (Matth. 9, 27), auf der Höhe seiner Wirksamkeit weiß das cananäische Weib, das aus dem Heidenlande kommt, nicht anders, als daß er in seinem Volk als der Sohn Davids gilt (Matth. 15, 22), und auch bei Marcus ertönt dieser Ruf, als er zum letzten Male nach Jerusalem heraufzieht (10, 47 f.). Man darf dies auch nicht als einen bloßen Ehrentitel fassen, mit dem man den Verheißenen als den Nachfolger des großen Königs begrüßte, welcher einst seinem Volke die Segnungen Gottes vermittelt hatte, wie man sie jetzt in reichster Fülle von Jesu erwartete. Das hätte man allenfalls gekonnt, wenn er die Hoffnungen des Volkes erfüllt und den Königsthron bestiegen hätte; aber nicht zu einer Zeit, wo der Glaube des Volkes an seine Messianität beständig mit den Zweifeln rang, welche das Ausbleiben dieses entscheidenden Schrittes erregte, wo also jene Anrufung nur eine Appellation sein konnte an die auf seine Abstammung gegründete Erwartung, daß er alle Hoffnungen, die man auf den verheißenen großen Davididen setzte, erfüllen werde. Allerdings kommt es auch vor, daß man von seiner Davidischen Abkunft

*) Darum darf man es nicht für ein „sonderbares Spiel des Zufalls" ansehen, wenn in diesem für die ewige Bedeutung des Werkes Jesu doch so unwesentlichen Punkte die Wirklichkeit mit der Volkserwartung zusammentraf. Ebenso wenig freilich ist der Schluß berechtigt, daß schon früh die Anhänger Jesu, nachdem sie einmal, wie auch immer, zu der Ueberzeugung von der Messianität Jesu gelangt waren, vorausgesetzt hätten, daß ihm dies Merkmal nicht gefehlt haben könne, und daß so als eine selbstverständliche Thatsache in unsere evangelische Ueberlieferung gekommen sei, was doch nur eine aus den Anschauungen jener Zeit sich ergebende Voraussetzung war. An diesem Schlusse, wie er einst von Strauß und Weiße bis auf Renan und Schenkel frischweg gezogen wurde, sind doch von Hase bis auf Keim auch solche irre geworden, die sonst die wesentlichsten Ueberlieferungen aus der Geburtsgeschichte unserer Evangelien für ungeschichtlich und aus analogen Rückschlüssen entstanden denken, weil ihm nun einmal unüberwindliche geschichtliche Thatsachen entgegenstehen.

nichts wußte. Bei einem seiner Festbesuche in Jerusalem wird von denen, die an seine Messianität nicht glauben wollen, geltend gemacht, daß ihm das schriftgemäße Merkmal Davidischer Abkunft abgehe (Joh. 7, 42). Aber gerade die völlige Ohnmacht und Erfolglosigkeit solcher vereinzelten Anzweiflungen zeigt, wie fest die Gewißheit seiner Abstammung von David im Volke begründet war, wie dieselbe keine bloße Voraussetzung war, die festgehalten werden konnte, solange ihr Niemand widersprach, sondern wie sie selbst durch auftauchende Zweifel sich nicht beirren ließ.

Wie ganz anders würden seine Gegner, denen Alles daran lag, das Volk in seinem Glauben an ihn irre zu machen, diesen Punkt benutzt haben, um den Nachweis zu führen, daß es ihm an der nächsten Voraussetzung für seine Ansprüche fehle, wenn sie auch nur die geringste Handhabe besessen hätten, den Davidischen Ursprung der Familie, aus der er stammte, mit irgend einer Aussicht auf Erfolg in Zweifel zu ziehen. Und doch hören wir nirgends etwas davon, daß man von dieser Seite her ihn beim Volke zu discreditiren versucht habe, auch nicht einmal in einer Situation, die gerade diesen Einwand unmittelbar nahe legte (Vgl. Matth. 12, 23 ff.). Vor Allem aber wird das Verhalten Jesu gegenüber dieser ihm aus dem Volke entgegentretenden Voraussetzung unbegreiflich, wenn er, der doch über den Ursprung der Familie, der er angehörte, Bescheid wissen mußte, seiner Davidischen Abkunft nicht unbedingt sicher zu sein glaubte. Wenn er sah, daß das Volk auf diese Voraussetzung seine Hoffnungen in Betreff seiner Person gründete, so mußte er um der Wahrhaftigkeit willen einen Titel ablehnen, zu dem er sich nicht berechtigt wußte. Er hat es nie gethan, er hat die Anrufung als Sohn Davids ohne Widerspruch angenommen; und doch hatte er schon darum allen Grund sie abzulehnen, weil sich gerade an diese Voraussetzung die Erwartung des Volkes in Betreff der Art, wie er das Heil verwirklichen werde, knüpfte, in welcher er das schwerste Hinderniß seiner religiös-sittlichen Wirksamkeit fand und welche zuletzt nothwendig die tragische Katastrophe seines Lebens herbeiführen mußte.*)

---

*) Daher hat man wirklich nach einer Spur davon gesucht, daß Jesus gegen die Annahme seiner Abkunft von David polemisirt habe; aber nur durch offenbare Mißdeutung eines Ausspruchs Jesu (Marc. 12, 35 ff.) hat man sich überreden können, eine solche gefunden zu haben (Näheres vgl. Buch VI. Cap. 5). Noch seltsamer hat

Von der Davidischen Abstammung Jesu ging auch die älteste Verkündigung der Apostel aus, als sie unter den Augen des Sanhedrin, der ihn als Gotteslästerer zum Tode verurtheilt hatte, seine Messianität verkündigten (Apostelgesch. 2, 30); und keine Spur weist darauf hin, daß die Gegner je eine Bestreitung dieser Voraussetzung gewagt, die doch der apostolischen Verkündigung von vorn herein allen Glauben beim Volk entziehen mußte. Paulus, der nach seiner ganzen Auffassung von Christo und seinem Werke auch nicht mehr das geringste Bedürfniß hatte, sein Anrecht an den Königsthron in Israel festzustellen, auf dessen Wiederaufrichtung er nie gehofft, hat nicht daran gezweifelt, daß Christus nach dem Fleisch aus dem Samen Davids hergekommen (Röm. 1, 3., vgl. 2 Tim. 2, 8); der Verfasser des Hebräerbriefes, dessen ganze Anschauung von Christo als dem hohenpriesterlichen Mittler des neuen Bundes ihm eine Abstammung desselben aus dem Hause Aarons viel näher gelegt hätte, läßt ihn nicht weniger aus Juda entsprossen sein (7, 14), wie der Seher der Offenbarung (5, 5, vgl. 22, 16). Und noch in der Mitte des zweiten Jahrhunderts zogen sich Verwandte Jesu als Abkömmlinge des Davidischen Königshauses den Argwohn der römischen Machthaber zu.*)

Oder wäre es etwa undenkbar, daß zur Zeit Jesu noch Familien ihren Zusammenhang mit dem seit Jahrhunderten in Armuth und Unbedeutendheit versunkenen alten Königshause nachweisen konnten? Vergessen wir doch nicht, mit welcher Sorgfalt in Israel die traditionellen Stammbäume aufbewahrt und welcher Werth auf den Zusammenhang mit den alten Geschlechtern gelegt wurde. Paulus weiß noch und hat es ohne Zweifel nachzuweisen vermocht, daß er aus dem Stamme Benjamin her-

---

man dem Verfasser des vierten Evangeliums zugemuthet, daß er den im Volk aufsteigenden Skrupel (7, 42) hätte widerlegen sollen, um nicht seinerseits zum Bestreiter der Davidischen Abkunft Jesu zu werden, während er doch die ganze ältere Ueberlieferung voraussetzt, die über diesen Punkt nicht den leisesten Zweifel übrig läßt.

*) Eusebius bringt uns in seiner Kirchengeschichte (3, 19. 20) einen ausführlichen Bericht des Palästinenser Hegesipp, welcher erzählt, wie Enkel des Judas, der ein Bruder Jesu nach dem Fleisch genannt wurde, als Nachkommen des Königs David verdächtigt und vor den Kaiser Domitian citirt wurden, der durch ihre Angaben über die Art des Königthums Christi und mehr noch durch ihre armselige Erscheinung sich beruhigen ließ. Interessant ist die Stelle auch darum, weil diese letzten Glieder der Familie Jesu, die wir kennen lernen, als dürftige Landleute mit schwieligen Händen erscheinen und somit bestätigen, daß die Familie besitzlos war.

komme (Röm. 11, 1. Phil. 3, 5), Josephus konnte sein Geschlecht noch aus öffentlichen Stammtafeln nachweisen, und von Hillel, dem Zeitgenossen Jesu, wußte man nach talmudischen Nachrichten, daß er aus einer Nebenlinie des Davidischen Hauses abstamme. Aber selbst das boshafte Gerede von dem Verbrennen der Geschlechtsregister durch Herodes*) setzt das Vorhandensein solcher in öffentlichen Urkunden und in Privatabschriften voraus; und schon die im Volke lebende messianische Erwartung eines großen Davididen wäre ja völlig undenkbar, wenn nicht noch Familien vorhanden gewesen wären, die ihren Ursprung auf David zurückführten. Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, daß alle diese genealogischen Urkunden und Traditionen, öffentliche und private, von gleicher Vollständigkeit und Zuverlässigkeit waren; finden sich doch schon in den Geschlechtsregistern der alttestamentlichen Chronik so manche unlösbare Widersprüche und Verwirrungen. Wenn z. B. der in den Genealogieen Jesu vorkommende Serubabel bei Matthäus wie bei Lucas als ein Sohn Salathiel's erscheint, so wird derselbe in der Chronik (I, 3, 19) ein Sohn Phadaja's genannt, der ein Bruder Salathiels war; und doch wissen wir zufällig, daß die Angabe der Evangelien keineswegs eine willkürliche Aenderung war, sondern daß dieselbe lediglich auf einer abweichenden, im Buche Esra (3, 2. 5, 2) noch erhaltenen genealogischen Tradition beruhte. Daher kann es auch nicht auffallen, wenn weder der Abiud, der bei Matthäus (1, 13), noch der Resa, der bei Lucas (3, 27) als ein Sohn Serubabel's genannt wird, unter den in der Chronik (I, 3, 19. 20) aufgezählten Söhnen desselben erscheint.

---

*) Die von Eusebius (K. G. 1, 6) mitgetheilte Erzählung des Julius Africanus, wonach der Idumäer Herodes, um seine niedrige Herkunft zu verbergen und damit Niemand eine vornehmere Abkunft nachweisen könne, die jüdischen Geschlechtsregister verbrennen ließ, obwohl sie nach dem Erzähler von den leiblichen Verwandten des Herrn selbst herstammen soll, ist doch äußerst unwahrscheinlich, sie widerspricht der oben erwähnten ausdrücklichen Angabe des Josephus (Vit. 1) und sieht zu sehr nach einer jüdischen Satire auf den verhaßten Emporkömmling aus. Wollte man sie aber mit Schenkel durchaus glaubhaft finden, so dürfte man sich dann auch nicht sträuben, die eng damit verbundene Nachricht für geschichtlich zu halten, daß die Genealogieen der Evangelien aus den in der Familie Jesu bewahrten Abschriften der alten Geschlechtsregister geschöpft seien.

Eine andere Frage ist, wieweit die in unseren Evangelien vorliegenden Versuche, die Abstammung der Familie Jesu von David nachzuweisen, für zuverlässig gelten können. Zweifellos gehen die uns erhaltenen Stammbäume Jesu schon darin auseinander, daß nach Matthäus Serubabel, der Sohn Salathiel's, durch Salomo aus der königlichen Linie abstammt (1, 7—12), während er nach Lucas (3, 27—31) aus einer Nebenlinie stammt, die durch Nathan auf David zurückführt. Alle Versuche, diese Differenz zu lösen oder zu erklären, entbehren jedes festen Anhalts; wir können eben nur constatiren, daß hier eine zwiespältige genealogische Tradition benutzt ist, deren Entstehungsgrund wir nicht mehr nachzuweisen im Stande sind.*) Aber deshalb diese Stammbäume für schlechthin unzuverlässig oder gar für reine Erdichtung zu erklären, die selbsterfundene oder beliebig aus dem Alten Testament aufgegriffene Namen zusammengereiht habe, wäre nach dem oben Gesagten hyperkritische Gewaltthat. Ihr steht schon die Thatsache entgegen, daß, wie eben gezeigt, die alttestamentlichen Quellen nicht einmal soweit ausgebeutet sind, als sie noch

---

*) Die Apologetik hat schon von Alters her mit der Annahme einer Leviratsehe zu helfen gesucht. Nach 5. Mos. 25, 5—10 mußte die Wittwe eines kinderlos verstorbenen Mannes von ihrem Bruder geehelicht werden, um das Geschlecht des Verstorbenen fortzusetzen; ihr erstgeborener Sohn war dann also der leibliche Sohn des einen, der rechtliche Sohn des anderen Bruders. Dies genügte etwa, um zu erklären, wie Serubabel bald als der Sohn Salathiel's, bald als der Sohn seines Bruders Phadaja erscheinen kann. Um aber eine verschiedene Ahnenreihe zu bekommen, mußte man dann noch annehmen, daß die beiden Brüder Halbbrüder gewesen seien. Darum griffen Andere zu der Annahme einer Adoption, oder sie ließen eine Erbtochter (4. Mos. 27, 8) nach 4. Mos. 36, 8 aus dem Geschlechte ihres väterlichen Stammes heirathen, so daß ihr Erstgeborener rechtlich das Geschlecht ihres Vaters fortsetzen konnte. Für die, welche den Stammbaum bei Lucas für den des Joseph hielten (vgl. S.209. Anm.), entstand dann noch die Schwierigkeit, daß sie denselben Fall in dieser Geschlechtsreihe sich wiederholen lassen mußten, um zu erklären, wie Joseph bei Matthäus als Sohn Jakob's erscheinen konnte, bei Lucas als Sohn Eli's, die durch ganz verschiedene Glieder von Serubabel abstammten. Um nichts besser war aber der Einfall der Kritik, wonach der Heidenchrist Lucas, bei dem doch ausdrücklich Jesu der Thron seines Vaters David verheißen wird (1, 32), um die Hoffnungen der Judenchristen abzuschneiden, Jesum garnicht aus der königlichen Linie von David abstammen ließ, oder die mit vielen Sünden befleckte königliche Linie durch eine „reinere" Nebenlinie (?) ersetzen ließ, während doch hier gerade vor Augen liegt, daß das erste und dritte Evangelium ganz unabhängig von einander ihre Genealogieen aufgestellt haben.

Glieder darboten, und daß Matthäus bei Salathiel die von ihm bis dahin benutzte genealogische Quelle verläßt, um eine abweichende Ueberlieferung zu bringen, die wir trotzdem noch aus dem Alten Testament belegen können.

Im Uebrigen liegt zu Tage, wie sorgfältig der erste Evangelist die erste Ahnenreihe (Matth. 1, 3—6) aus dem Buche Ruth (4, 18—22) oder der Chronik (I, 2, 4—15) geschöpft hat, obwohl sie dort wahrscheinlich durch Auslassung verschiedener Glieder verkürzt war, und ebenso die Königsreihe (Matth. 1, 6—11) aus der Chronik (I, 3, 10—16). Dabei läßt sich noch heute aus dem Texte der griechischen Uebersetzung nachweisen, wie die vielbesprochene Auslassung der drei Glieder Ahasja, Joas und Amazia vor Usias (Matth. 1, 8) dadurch veranlaßt ist, daß dort die griechische Namensform des Ahasja so lautete, wie sonst der Name des Usias. Die kunstvoll angelegte Genealogie aber zeigt sich schon darin als ein Werk des ersten Evangelisten, der das Anrecht Jesu auf den Königsthron in Israel nachweisen will, daß er sie als das Ursprungsbuch Jesu Christi, des Sohnes des Abrahamiden David bezeichnet (1, 1) und, nachdem er das Geschlecht Abrahams bis auf David herabgeführt, diesen den König David nennt (1, 6). Er theilt ferner die Geschlechterreihe in drei Perioden, von denen die erste mit David schließt, der zuerst den Königsthron bestieg und das Recht seines Hauses auf denselben erwarb, die zweite aber bis zur Wegführung nach Babylon reicht, mit welcher das Davidische Geschlecht des Thrones verlustig ging. (1, 17).*)

*) Hieraus erklärt sich auch, weßhalb 1, 11 als Sohn des Josias Jechonja genannt wird, obwohl er sein Enkel war. Denn schon die auf Josias unmittelbar folgende Generation erlebte in seinem Sohne Zedekias, der nach 2. Kön. 25, 7 deportirt wurde, den Untergang, während dessen älterer Bruder Jojakim, durch welchen sich der Stammbaum fortsetzt, das Exil noch nicht erreichte, sondern erst sein Sohn Jechonja, der mit der ersten großen Deportation ins Exil ging (2. Kön. 24, 14 f.). Deshalb erscheint hier Jechonja nur als mittelbar (durch Jojakim) von Josias erzeugt, wie dadurch angedeutet wird, daß neben ihm, der gar keine eigentlichen Brüder hatte, die anderen (aber unmittelbar) von Josias erzeugten Söhne, die also seine Oheime waren, als seine Brüder bezeichnet werden. Eben darum konnte, ja mußte dann auch 1, 17 in der dritten Periode Jechonja noch einmal als besonderes Glied gezählt werden, da er in V. 11, wie die Hinzufügung seiner Brüder (Oheime) zeigt, die unmittelbar auf Josias folgende Generation repräsentirt, die eigentlich der frühverstorbene Jojakim, der Bruder des Zedekias, bilden sollte, während er V. 12 die zweite Generation nach Josias repräsentirt, die bereits jenseits der Wegführung nach Babylon liegt.

Es ist ihm nämlich bedeutungsvoll, daß in jeder dieser beiden Perioden gerade 14 d. h. 2 × 7 Generationen sich vorfinden und nun von dem Exil bis auf Jesum wieder gerade 14 Generationen. Ganz im Geiste jener Zeit sieht der Evangelist in dieser Gleichzahl ein Zeichen der göttlichen Leitung, die in der Geschichte des Davidischen Hauses waltete. Vierzehn Generationen hatten sich seit Abraham abgelöst, als der Abrahamide David das Königthum in Israel empfing, und abermals 14 Generationen, als das Exil der Königsherrschaft des Davidischen Hauses ein Ende machte. Darin sieht der Evangelist angedeutet, daß mit der vierzehnten Generation nach dem Exil die Zeit gekommen sei, wo der letzte Erbe des Davidischen Hauses den Königsthron in Israel wieder aufrichten sollte, oder daß der Jesus, auf welchen seine Genealogie herauskommt, nach der göttlichen Ordnung, die in der Geschichte dieses Hauses waltete, der Messias sei, in welchem sich alle Verheißungen desselben erfüllen mußten.

Aber noch an anderen Zügen sehen wir den über der Geschichte des Davidischen Hauses sinnenden Verfasser auf das göttliche Walten in derselben aufmerksam werden. Wenn er bei Juda, dem Sohne Jacob's, hervorhebt, daß derselbe aus der Thamar den Perez und den Serah zeugte (1, 3), will er offenbar an die eigenthümliche Gottesfügung erinnern, durch welche menschlicher Erwartung zuwider derjenige der beiden Zwillingsbrüder, in welchem sich der Stammbaum des Messias fortsetzen sollte, zu der Ehre der Erstgeburt gelangte (1. Mos. 38, 27—30). Noch bedeutungsvoller ist ihm aber die Art, wie die Mutter der beiden Söhne auf ganz außergewöhnlichem Wege dazu kam, eine Ahnfrau des Messias zu werden (1. Mos. 38, 14—18). Denn ganz in gleicher Weise werden nachher noch, völlig von der sonstigen genealogischen Weise abweichend, drei andere Frauen genannt (1, 5. 6), die alle mit der Thamar das gemein haben, daß sie auf außerordentlichen Wegen zu Stammmüttern des Messias wurden. Der Makel, der bei der Rahab und Ruth an ihrer Vergangenheit, bei der Thamar und Bathseba an der Empfängniß ihrer Söhne haftete, beirrt ihn dabei nicht, da der Schrift der Gedanke durchaus geläufig ist, daß das göttliche Walten auch durch die menschliche Sünde hindurch seine Zwecke verwirklicht. Aber bedeutsam wurde ihm dasselbe eben darum, weil ihm diese Ereignisse wie ein Vorspiel erschienen der wunderbaren Fügung, durch welche Maria die Mutter

des Messias ward. Denn wenn sein Stammbaum nicht in Gleichförmigkeit mit allen vorangegangenen Gliedern damit schließt, daß Joseph Jesum erzeugte, sondern diesen Joseph nur als den Ehemann der Maria bezeichnet, aus welcher Jesus geboren ward (1, 16), so ist hiermit zwar constatirt, daß auf den in der Ehe Josephs geborenen Jesus alle Rechte eines legitimen Davididen übergingen, aber zugleich angedeutet, daß über der Geburt dieses Jesus durch göttliche Fügung der Schleier eines Geheimnisses ruhte, den der Evangelist erst in der folgenden Erzählung lüftet.

So wenig sich also in diesem so sinnvoll vorbereiteten Abschluß die Correctur des ursprünglichen Schlusses eines von anderswoher aufgenommenen Stammbaums durch den Evangelisten zeigt, so offenbar ist es, daß Lucas die von ihm seiner Erzählung angefügte Genealogie (3, 23 bis 38) aus einer anderen Quelle geschöpft hat. Denn es scheint ihm entgangen zu sein, daß auch sie eine kunstvoll angelegte, in vier Perioden getheilte ist, welche von Adam bis Abraham 3 × 7, von Isaak bis David 2 × 7, von Nathan bis Salathiel d. h. bis zum Exil wieder 3 × 7, und von Serubabel bis Jesus eben soviel Glieder, also im Ganzen 11 × 7 Glieder zählt.*) Der Form nach ist aber diese Genealogie so angelegt, daß nicht, wie bei Matthäus, von dem Stammvater ausgegangen wird, sondern daß Jesus als der Sohn d. i. Nachkomme aller dieser Männer bezeichnet wird, deren Namen also einander parallel stehen und nicht jeden als den Sohn des folgenden bezeichnen (vgl. Gen. 36, 2. 39). Dies erhellt unzweifelhaft daraus, daß am Schlusse der Genealogie Jesus, der durch alle diese Glieder ein Sohn Adams war, darüber hinaus noch als der Sohn Gottes bezeichnet wird (3, 38). Ebenso wenig aber kann am Anfange derselben gemeint sein, daß Eli der Vater Josephs war, da ausdrücklich Joseph vorher als der nur vermeintliche Vater Jesu bezeichnet wird, es aber offenbar sinnlos ist, die

*) Auch hier war die erste Reihe durch 1. Chron. 1, 1—4. 24—27 gegeben, nur daß der Verf. V. 36 nach der griech. Uebersetzung, die 1. Mos. 10, 24. 11, 12 zwischen Arphachsad und Sala ein in unserem hebr. Texte verlorenes Glied erhalten hat, dasselbe durch Einschaltung des Kainan restituirt; die zweite durch Ruth 4, 18—22, nur daß der Verf. nach dem berichtigten Texte V. 33 statt Aram zwei Glieder (Admin — Arei) hat. Die Gleichzahl der beiden letzten Reihen ist wohl, wie oft in den Genealogieen, durch Uebergehung einzelner Glieder hergestellt, da nicht wie Matth. 1, 17 hervorgehoben wird, daß die Glieder vollzählig gegeben seien.

Genealogie eines Mannes zu geben, von dem eben gesagt ist, daß Jesus nur im Volke als sein Sohn galt. Daraus folgt, daß Eli als Großvater Jesu mütterlicher Seits gedacht ist und die Genealogie also zeigen will, wie er durch seine Mutter Maria auch leiblich von David stammt, während Matthäus nachgewiesen hatte, daß er durch seinen Adoptivvater die Rechte eines legitimen Davididen besaß.*) Wir erfahren hier also, daß auch Maria aus dem Davidischen Geschlechte stammte, was in der Quelle, welcher Lucas diesen Stammbaum entlehnt, augenscheinlich vorausgesetzt (1, 32. 69), ja vielleicht ausdrücklich gesagt ist (1, 27) und in der späteren Ueberlieferung vielfach bestätigt wird.**)

Gewiß ruht unsere Ueberzeugung von der Davidischen Abkunft Jesu nicht auf diesen Stammbäumen, deren Zuverlässigkeit wir im Einzelnen nicht mehr zu prüfen im Stande sind und bei denen auch für ihre richtige Auffassung noch Schwierigkeiten und Differenzen zurückbleiben. Es steht

---

*) So sehr die Kritik, welche auf der Unvereinbarkeit der beiden Stammbäume besteht, sich sträubt, diese Auffassung anzuerkennen, so ist sie doch, exegetisch angesehen, die einzig mögliche, da es nach biblischer Anschauung schlechterdings keinen Sinn giebt, in welchem 3, 38 Adam als der Sohn Gottes bezeichnet sein kann, und also so wenig wie der letzte Genitiv dem vorhergehenden subordinirt ist, alle vorigen so gefaßt werden können, vielmehr in paralleler Weise die menschlichen Vorfahren Jesu bezeichnen müssen. Aber auch 3, 23 ist durch das Fehlen des Artikel vor Joseph klar genug angedeutet, daß er nicht in die hier aufgezählte Ahnenreihe gehört, daß also an Stelle dieses nur vermeintlichen Vaters die Mutter es ist, durch welche Jesus von Eli und seinen Vorvätern abstammt. Ueber die Nothhülfen, durch welche die Apologetik, wenn sie hier den Stammbaum des Joseph fand, die Abweichung desselben von dem bei Matthäus erklärte, siehe die Anm. auf S. 205.

**) Wenn Luc. 1, 32 von dem Kinde, das der Maria wunderbar und nicht durch Josephs Vermittelung geschenkt werden soll, gesagt wird, Gott werde ihm den Thron seines Vaters David geben, und 1, 69, Gott erwecke den Messias in dem Hause Davids, so ist klar, daß er hier durch Maria als von David stammend gedacht ist. Daß 1, 27 trotz des dann abundanten Ausdrucks Maria als aus dem Hause Davids stammend bezeichnet werden soll, scheint daraus zu erhellen, daß es von Joseph 2, 4 noch ausdrücklich gesagt wird und daß die Hervorhebung seiner Herkunft hier gar keine pragmatische Bedeutung hat, während die der Maria eben für das Verständniß von 1, 32 von Bedeutung war. Daß die Maria aus Davidischem Geschlechte war, nehmen Justin (Dial. c. Tryph. 45. 100), Irenaeus (adv. haer. III, 21, 5), Julius Africanus (bei Euseb. K. G. 1, 7) u. a. Väter an, auch in den apokryphischen Evangelien gilt sie dafür; und im Talmud heißt sie geradezu eine Tochter Eli's, was sie nach der richtigen Auffassung von Luc. 3, 23 wirklich war.

vielmehr auch ohne sie geschichtlich fest, daß die Familie, in der Jesus aufwuchs, ihren Ursprung auf David zurückzuführen vermochte.

---

2. Empfangen von dem heiligen Geist.

Das Haus, in welchem Jesus aufwuchs, barg ein Geheimniß, das einst unzweideutiger noch als die Fügung, welche es ihm an der ersten Vorbedingung für die Anerkennung seiner Messianität nicht fehlen ließ, das Walten Gottes über der Herkunft dessen offenbaren sollte, welcher seinem Volke das längst verheißene Heil brachte. Daß nur Jehova selbst dieses Heil schaffen könne, daran hat kein frommer Israelite je gezweifelt. Darum sollte die Person des Heilbringers von vorn herein nicht, wie alle Adamskinder, ein Product der menschlichen Gattung sein, sondern als ein reines Gottesgeschenk seinem Vaterhause zunächst und damit dem ganzen Volke gegeben erscheinen. Um ein wahres Menschenkind zu sein, mußte er freilich von einer menschlichen Mutter geboren werden; aber daß sie ihn gebar, war die Folge einer wunderbaren Gotteswirkung, kraft welcher die unberührte Jungfrau das Kind der Verheißung empfing.

In der Vorgeschichte des Lucas, welche wiederholt und ausdrücklich auf die Erinnerungen der Maria zurückweist (2, 19. 51), findet sich eine Schilderung davon, wie der Verlobten Josephs durch göttliche Offenbarung kund wurde, daß sie von Gott begnadigt sei, die Mutter des Messias zu werden, und wie, als ihr reines jungfräuliches Bewußtsein vor diesem Gedanken zurückschrak, ihr bedeutet ward, daß dies durch die Wirkungskraft des schöpferischen Gottesgeistes geschehen werde (1, 26—38). Man beraubt sich selbst der Möglichkeit, die keusche Schönheit dieser Darstellung voll zu würdigen, wenn man in ihr den trockenen Bericht über ein Gespräch der Maria mit einem ihr erschienenen Engel finden will. Gewiß ist, daß, wenn ein Wunder, wie das hier angedeutete, an ihr geschehen sollte, der Jungfrau der göttliche Rathschluß kundwerden und sie zu willigem Eingehen auf denselben sich entschließen mußte. Aber das innere Erlebniß solcher Augenblicke, wo Gott sich der Seele kundgiebt und in unaussprechlicher Weise ihr das Geheimniß seiner wunderbarsten Fügungen enthüllt, läßt sich nicht nach fast einem Menschenalter in der Form eines

wortgetreuen Berichtes wiedergeben. Gerade wenn man an der Geschichtlichkeit der Thatsache festhält, daß der Maria eine göttliche Offenbarung über das Wunder, das an ihr geschehen sollte, zu Theil ward, muß man zugeben, daß die Darstellung derselben Sache des Erzählers ist.*) Dann aber wird jede besonnene Forschung darauf verzichten müssen entscheiden zu wollen, ob und wieweit die Form, welche der Erzähler dieser Gottesoffenbarung giebt, dem ursprünglichen Erlebnisse der Jungfrau entsprach.

Wenn irgend etwas in unserer Erzählung im höchsten Sinne auf geschichtliche Wahrheit Anspruch machen kann, so ist es die demüthige Ergebung, in welcher sich Maria dem ihr kundgethanen Rathschluß Gottes unterwirft (1, 38). Denn es darf nicht übersehen werden, daß ihr damit das Schwerste auferlegt war, was ein Menschenherz tragen kann, indem die Erfüllung der ihr gewordenen Verheißung die reine Jungfrau vor Menschenaugen und insbesondere vor dem Manne, dem sie angehören sollte, dem schlimmsten Verdacht aussetzte. So gewiß dadurch, daß an einem Punkte die göttliche Wundermacht in ein Menschenleben hineingreift, die natürlichen Bedingungen des menschlichen Gemeinschaftslebens nicht aufgehoben werden, konnte, wenn eine bis dahin unbescholtene Jungfrau schwanger wurde, dies Niemand anders deuten als auf ein schweres sittliches Vergehen, und alle Berufung auf Engelerscheinungen oder andere göttliche Offenbarungen konnte nicht verhindern, sie als eine Betrügerin, im besten Falle als eine unglückliche Betrogene zu betrachten. Liegt aber

---

*) Will man sich auf den Buchstaben der Erzählung steifen, so entstehen erst die Fragen, wie denn Lucas oder vielmehr der Verfasser der Quelle, aus der er seine Vorgeschichte schöpft, wohl gewußt habe, daß der Engel, der ihr erschien, der Engel Gabriel war (1, 26), da er sich ja in dem folgenden Gespräch garnicht nennt; woher doch die augenfällige Berührung des Engelgrußes mit Richter 6, 12, oder des Engelwortes mit 1. Mos. 18, 14; woher der Gottesbote seine Verkündigung in eine Form gekleidet hat (1, 32 f.), welche, an 2. Sam. 7, 13 f. anknüpfend, den damaligen nationalen Erwartungen ebenso entsprach, wie ihr die nachherige Erfüllung durchaus nicht entsprochen hat. Betrachten wir dagegen das Ganze als einen schriftstellerischen Versuch, das Erlebniß jener Augenblicke in lebensvoller Form zur Darstellung zu bringen, so versteht es sich von selbst, daß der in der heiligen Geschichte des Alten Testaments lebende Verfasser aus ihr die Farben seiner Erzählung entlehnt und die in der Jungfrau geweckte Hoffnung in der Form zur Darstellung bringt, welche sie in einer frommen Israelitin, die in den Erwartungen ihres Volkes lebte, allein annehmen konnte. Vgl. noch die Anmerkung auf S. 212 f.

die Thatsache vor, daß Joseph sie trotzdem zur Ehe nahm, so ist dies nur erklärlich, wenn auch ihm durch eine unmittelbare Offenbarung von Gott das Geheimniß seines Rathschlusses kundgethan ward, der sich an ihr vollzogen hatte, wie uns der erste Evangelist berichtet.*)

Freilich, wenn man die Vorgeschichten unserer Evangelien als eine chronikartige Berichterstattung über die Ereignisse vor und nach der Geburt Jesu betrachtet, so kann man sich wundern, wie die beiden sich so seltsam in die beiden Seiten dieser wunderbaren Geschichte getheilt haben. In Wahrheit aber wählt doch jeder Erzähler aus dem Schatze der Ueberlieferungen, die über diese Ereignisse umliefen, nur aus, was für die Zwecke seiner Darstellung paßt. So sehen wir die Quelle des Lucas die Verkündigung der Geburt Jesu der seines Vorläufers gegenüber stellen, um die Erzählung von beiden in dem Besuche der Maria bei Elisabet kunstvoll zusammenzuflechten und dann sofort zu den Geburtsgeschichten überzugehen. Ein ganz anderes Interesse verfolgt der erste Evangelist. Er hatte von dem Stammbaum Jesu angehoben, durch den sein Recht auf das Königthum in Israel dargethan werden sollte, aber derselbe hatte nicht damit geschlossen, daß Jesus von dem Erben des Davidischen Königshauses erzeugt sei, sondern daß er aus seiner Ehefrau Maria geboren. So geht er nun dazu über zu zeigen, wie Joseph, der sehr berechtigter Weise Bedenken trug, seine Braut, die er nur als eine Gefallene betrachten konnte, heimzuführen, durch eine göttliche Offenbarung über den Grund ihrer Schwangerschaft bewogen wurde, sie zur Ehe zu nehmen, und zwar ausdrücklich nicht, um jetzt schon mit ihr das eheliche Leben zu beginnen, sondern damit ihr Sohn in seinem Hause von seinem Eheweibe geboren werde und so der legitime Erbe der auf diesem Hause ruhenden Verheißungen sei (1, 18—25).**) Gerade daß die beiden evangelischen Erzählungen,

---

*) In seltsamer Verirrung zählt es die Kritik unter die augenfälligsten Widersprüche der Evangelien in der Geburtsgeschichte, daß nach Matthäus dem Joseph, nach Lucas der Maria eine göttliche Offenbarung über das Wunder der Empfängniß zu Theil ward, während doch angeblich eine die andere unnöthig machte; und die Apologetik hat durch die Aushülfen, mit denen sie diese Schwierigkeit zu lösen unternahm, erst dieser Kritik ein scheinbares Recht gegeben und sich selbst gerechtem Spotte ausgesetzt.

**) Von der Darstellung dieser Gottesoffenbarung im Einzelnen gilt natürlich dasselbe, was oben über die Darstellung der Verkündigung bei Lucas gesagt ist. An

obwohl von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus entworfen, nicht nur in dem entscheidenden Hauptpunkte aufs Genaueste zusammentreffen (vgl. Matth. 1, 20 mit Luc. 1, 35), sondern von verschiedenen Seiten her über die Erfüllung der Voraussetzungen berichten, ohne welche die wunderbare Empfängniß garnicht gedacht werden kann, zeigt, daß ihnen eine geschichtliche Ueberlieferung über diese Thatsache zu Grunde liegt.

Daß vom Standpunkte der Wunderleugnung aus eine Thatsache, wie die wunderbare Empfängniß, und eine Gottesoffenbarung über dieselbe von vorn herein undenkbar ist, versteht sich von selbst, von ihm aus kann von einer Geschichtlichkeit dieser Ueberlieferungen nicht die Rede sein. Allein auch solche Theologen, welche Wunder und Offenbarungen im engeren Sinne nicht für undenkbar halten, haben gezweifelt, ob diese Ueberlieferungen nach dem Zusammenhange, in dem sie auftreten, eine Gewähr der Geschichtlichkeit haben, oder behauptet, daß sie vorliegenden geschichtlichen Thatsachen widersprechen. Zwar daß sie in der Quelle des Lucas bereits in fast künstlerischer Ausführung erscheinen, und auch im ersten Evangelium in einer durch die lehrhafte Absicht des Schriftstellers beeinflußten Weise dargestellt sind, erklärt sich daraus, daß die Natur des Gegenstandes, um den es sich handelt, und die Zeitferne, in der er zur Darstellung kam, eine freiere schriftstellerische Gestaltung des Stoffes

---

sich kann dieselbe natürlich sehr wohl durch eine Vision vermittelt sein, in welcher dem Wachenden oder Schlafenden ein Engel erscheint und er durch ihn Worte vernimmt, welche die göttliche Offenbarung enthalten. Aber daß gerade diese Form der Offenbarung Sache des Erzählers ist, wird dadurch doch höchst wahrscheinlich, daß bei dem ersten Evangelisten diese Offenbarungen immer wieder durch einen Engel Jehova's vermittelt werden, der dem Empfänger im Traume erscheint (1, 20. 2, 13. 19, vgl. 2, 12. 22), während bei Lucas die beiden Hauptverheißungen durch den Engel Gabriel (1, 19. 26), der sich als einen der sieben Thronengel (Dan. 8, 16. 9, 21) bezeichnet, den Wachenden gebracht werden. Uebrigens giebt auch hier (Matth. 1, 21) der Engel eine Erklärung des Namens Jesu, die auf dem Standpunkte des Evangelisten ebenso begreiflich, wie sie dem Joseph noch schlechthin unverständlich sein mußte, und 1, 22. 23 die Nachweisung einer Weissagungserfüllung, welche schon formell genau allen denen entspricht, welche durch das ganze Evangelium sich hinziehen, so daß die Formulirung der Gottesbotschaft durch den Evangelisten keinem Zweifel unterliegen kann.

forderte und erlaubte, ergiebt aber kein Präjudiz gegen die Geschichtlichkeit der so verarbeiteten Ueberlieferungen. Desto nachdrücklicher weist man auf das völlige Schweigen des übrigen Neuen Testaments über eine so hoch bedeutsame Thatsache hin. Weder Jesus, selbst wo ihm seine niedrige Abkunft vorgeworfen wird, noch die Apostel, wo sie Alles aufbieten, um ihr Volk zur Anerkennung der Messianität Jesu zu vermögen, weisen je auf das Wunder seiner Geburt hin. Paulus erwähnt seine Geburt vom Weibe (Gal. 4, 4), ohne der eigenthümlichen Umstände derselben zu gedenken, die er sogar durch die Betonung seiner Herkunft aus dem Samen Davids (Röm. 1, 3) auszuschließen scheint, und ebenso die Predigt des Petrus (Apostelgesch. 3, 20). Selbst unter den Evangelisten haben Marcus, der älteste von ihnen, und der einzige Augenzeuge des Lebens Jesu, der Apostel Johannes keine Geburtsgeschichte, und letzterer wenigstens schweigt selbst da, wo Jesus als der Sohn Josephs vom Volke bezeichnet wird. Aber sogar der erste und dritte Evangelist, die in ihrer Vorgeschichte diese Ueberlieferungen bringen, nehmen daneben Stammbäume auf, die angeblich nur von der Voraussetzung einer leiblichen Abkunft Jesu von David aus ursprünglich entworfen sein konnten. Lucas bringt Erzählungen, die ganz unbefangen von den Eltern Jesu (2, 27. 41. 43), von seinem Vater und seiner Mutter (2, 33. 48) reden; beide thun keinen Einspruch, wenn das Volk ihn für den Sohn Josephs erklärt. Bei allen vieren endlich erscheinen die nächsten Verwandten Jesu, vielleicht selbst Maria, als solche, die an die volle Hoheit Jesu noch nicht glauben können, während doch das Wunder seiner Geburt ihnen jeden Zweifel nehmen zu müssen schien.

Diese Einwendungen gehen doch von irrigen Voraussetzungen aus. Obwohl der Natur der Sache nach in beiden Verkündigungen neben der wunderbaren Empfängniß zugleich der messianischen Bestimmung des Jesuskindes gedacht ist, so fehlt doch (selbst Matth. 1, 22 f.) jede directe Andeutung davon, daß jene ein Beweis für diese sein sollte oder konnte. Es ist in der That ein sonderbares Verlangen, daß Jesus die Volksmassen, welche trotz der Wunder, die sie täglich schauten, nicht glaubten, oder daß die Apostel, welche die Auferstehung und Erhöhung Jesu verkündigten, noch erst auf das Wunder bei seiner Geburt hinweisen sollten, welches doch besten Falls nur beweisen konnte, daß Gott mit diesem Menschen seine besonderen Absichten gehabt habe, und für welches sie keinen anderen

Beweis beibringen konnten, als die Aussagen seiner Mutter. Daß die Brüder Jesu ungläubig blieben (Joh. 7, 5) trotz dem, was sie von göttlichen Offenbarungen und Wundern bei seiner Geburt gehört hatten, ist wahrlich begreiflich genug, da gerade mit ihren hochgespannten Erwartungen das ganze Auftreten Jesu den anstößigsten Contrast bildete; und daß auch die Mutter durch die Offenbarungen, die sie selbst empfangen, an sich noch nicht der Versuchung zum Zweifel entrückt war, wird uns die Geschichte dessen lehren, den Jesus den größten Propheten genannt hat.*)

Ebenso irrig aber ist die Voraussetzung, daß, wenn die wunderbare Empfängniß Jesu eine Thatsache sei, dieselbe schon zu Lebzeiten Jesu allgemein bekannt gewesen sein müsse. Man übersieht auch hier, daß die Familie Jesu und Alle, die darum wußten, das höchste und heiligste Interesse hatten, dies Geheimniß des Hauses aufs Sorgfältigste zu bewahren. Wenn im Volke nirgends ein Zweifel daran aufgetaucht ist, daß Jesus der leibliche Sohn des Mannes war, in dessen Hause er aufgewachsen, wenn der Vorwurf unehelicher Geburt erst in viel späterer Zeit und offenbar auf Grund unserer evangelischen Berichte im Munde der Feinde Jesu erscheint, so ist das ein augenscheinlicher Beweis, daß man die Ehre dieses Hauses nicht preisgab, indem man jedem Ungläubigen einen Vorwand bot, Jesum als einen in Sünden und Schanden Geborenen zu bezeichnen. Daher erklärt es sich von selbst, daß erst so spät, vielleicht erst nach dem Tode der Maria, in der Gemeinde sich die Kunde von den wunderbaren Umständen der Geburt Jesu verbreitete. Ob Marcus aus dem Munde des Petrus, dem er seine Erinnerungen verdankt, ob Paulus, dessen Briefe zeigen, wie wenig er selbst auf die Details des öffentlichen Lebens Jesu Werth gelegt, je etwas von diesen Ueberlieferungen gehört, wissen wir nicht. Bei jenem schloß schon der Plan seines Evangeliums ein Eingehen auf die Geburtsgeschichte aus, und dieser hat nirgends auf die Frage, ob Jesus natürlich oder übernatürlich erzeugt sei, reflectirt. Daß aber die Hervorhebung der Herkunft Jesu aus dem Samen Davids dieselbe ausschließe, wird schon durch unsere beiden Evangelien widerlegt, die keineswegs Stammbäume, welche auf dem Boden

*) Daß sie übrigens je an ihrem Sohne gezweifelt, wird ohnehin nur durch Mißdeutungen in eine evangelische Stelle (Marc. 3, 21) hineingetragen (Näheres vgl. Buch IV, Cap. 7).

einer anderen Anschauung von dem Ursprunge Jesu erwachsen waren, sich mühsam nach ihrer Anschauung zurecht gemacht haben, sondern von denen der eine selbst die Genealogie seines Adoptivvaters entworfen, der andere seine leibliche Abkunft aus dem Samen Davids d. h. aus dem von ihm stammenden Geschlecht durch den Stammbaum der Maria nachgewiesen hat. Johannes, der wegen seines Verhältnisses zu Maria um diese Frage sicher Bescheid wußte, hat freilich nach dem ganzen Zwecke seines Evangeliums keinen Anlaß gehabt, auf die Geburtsgeschichte einzugehen, und auch hier keinen Anlaß genommen, der Volksmeinung (6, 42) ausdrücklich entgegen zu treten; aber wenn er, der nachweislich die älteren Evangelien und darum auch ihre Ueberlieferung über die Geburtsgeschichten kennt, schweigt, so ist sein Schweigen eine Bestätigung derselben oder es verletzt seine Wahrheitsliebe.

Es wird gewöhnlich übersehen, daß gerade die Art, wie, und die Isolirung, in der diese Ueberlieferung im Neuen Testament auftritt, die Erklärung ihrer Entstehung, wenn sie nicht geschichtlich begründet sein soll, überaus schwierig macht. Wenn selbst die Evangelien, welche die übernatürliche Empfängniß berichten, dieselbe in ihrer weiteren Erzählung so wenig berücksichtigen, daß sie unbefangen volksthümliche Ausdrücke brauchen und berichten, die sie auszuschließen scheinen, so ist dieses doch nur ein Beweis dafür, daß sie eine in der Gemeinde bekannt gewordene Thatsache weiter erzählen, aber nicht eine neue Anschauung von dem Ursprunge Jesu einführen und in der Gemeinde zur Geltung bringen wollen. Nach der mythischen Auffassung aber müßte die irgendwie entstandene Voraussetzung, daß Jesus nicht auf natürlich menschliche Weise geboren sein könne, sich unwillkürlich in die Vorstellung umgesetzt haben, daß er auf übernatürliche Weise erzeugt sei. Nach aller Analogie würde sich dann diese Vorstellung in einem Mythenkreise Ausdruck gegeben haben, der sich um diese Thatsache dreht und wesentlich die Illustration oder Verherrlichung derselben bezweckt. Wollte man nun auch alle Erzählungen in der Vorgeschichte unserer Evangelien als Bruchstücke eines solchen Mythenkreises ansehen, so liegt doch die Thatsache klar vor Augen, daß diese Vorstellung in ihnen durchaus keine weitere Rolle spielt, daß sie ausschließlich an zwei Stellen (Matth. 1, 20. Luc. 1, 35) ihren Ausdruck findet und im Uebrigen in keiner jener Erzählungen auf sie auch nur Bezug genommen wird, daß sie bei Lucas sogar gelegentlich verleugnet zu werden scheint. Bei ihm aber

würde doch allein noch die fast dichterische Ausführung der Vorgeschichte der Vorstellung eines solchen Mythenkreises entsprechen, während bei Matthäus die durchaus prosaische Reflexion auf die Art, wie Joseph bewogen ward, die Legitimität des erwarteten Kindes und seine Ansprüche auf den Thron seiner Väter sicher zu stellen, der Weise solcher mythischen Producte aufs Aeußerste widerstrebt.*)

Gerade weil die apostolischen Schriften nirgends aus lehrhaften Gründen die übernatürliche Erzeugung Jesu fordern, ist es so schwierig die Voraussetzungen zu construiren, aus welchen dieser Mythus entstanden sein soll. Da derselbe thatsächlich in judenchristlichen Quellen auftritt, so sucht man zunächst seinen Ursprung in judenchristlichen Anschauungen. Man hat mit Berufung auf Matthäus (1, 22f.) geltend gemacht, daß die Weissagung Jesaja 7, 14 ihre Erfüllung forderte und so die Vorstellung von der Jungfrauen-Geburt entstand. Allein, daß diese Stelle je in der vorchristlichen Zeit auf den Messias bezogen, ja daß sie von den Juden auch nur auf die Geburt aus einer Jungfrau gedeutet wurde, läßt sich nicht nachweisen; und der hebräische Ausdruck, der keineswegs ausschließlich eine Unverheirathete bezeichnet, gab dazu auch keinen Anlaß.**) So mußte man daran denken, daß die Vorstellung von einer Unreinheit, welche der geschlechtlichen Gemeinschaft auch in der Ehe anhaftet, oder doch von der höheren Reinheit des jungfräulichen Standes dazu führte, Jesum auf wunderbare Weise erzeugt zu denken. Aber so geläufig diese Anschauungen späteren ascetischen Richtungen innerhalb des Christenthums geworden sind, so fern liegen sie anerkannter Maßen der Anschauung des Judenthums, welches die Ehe als eine göttliche Stiftung und die Leibesfrucht als einen Segen Gottes betrachtet. Wie wenig der Anschauungs-

*) Jedenfalls müßte zu seiner Zeit längst der Niederschlag jener mythischen Bildungsepoche die Geltung einer trockenen historischen Thatsache gewonnen haben, was selbstverständlich mit den Entstehungsverhältnissen des ersten Evangeliums ganz unvereinbar ist. Und doch wird noch von Strauß und Keim gerade diese Form der Ueberlieferung gegen Weiße und Volkmar, welche die bei Lucas für die ältere erklären, als die ursprünglichere vertheidigt.

**) Die Berufung auf Psalm 2, 7 setzt vollends das Mißverständniß einer alttestamentlichen Bildersprache voraus, die keinem Judenchristen zuzutrauen ist. Ueberdem sahen wir schon oben, daß in unseren Evangelien nirgends die Messianität Jesu durch seine übernatürliche Erzeugung begründet wird, was doch auch bei Matthäus nur indirect geschieht (1, 22f.).

kreis unserer Evangelien einer solchen Betrachtung des jungfräulichen Standes entspricht, zeigt die Unbefangenheit, mit der sie voraussetzen, daß die Ehe Maria's mit Joseph durchaus keine Scheinehe blieb (Matth. 1, 25. Luc. 2, 7), und Maria stets in Gemeinschaft mit Brüdern Jesu, die hiernach nur ihre leiblichen Söhne gewesen sein können, auftreten lassen (Matth. 12, 46. Luc. 8, 19). Gegen jeden Versuch aber, diese Vorstellung aus judenchristlichen Anschauungen abzuleiten, spricht die Thatsache, daß gerade in solchen Kreisen uns der einzige Widerspruch gegen dieselbe begegnet, indem die Ebjoniten später die übernatürliche Erzeugung Jesu verwerfen.

So mußte man den Ursprung dieses Mythus auf heidenchristlichem Boden suchen, obwohl es doch schon an sich sehr unwahrscheinlich war, daß er von dorther so leicht in judenchristlichen Kreisen Aufnahme gefunden haben sollte. Dort schien nämlich die mythologische Vorstellung von Göttersöhnen und Heroen eine Analogie zu bieten, nach welcher man sich die Größe Jesu an einem höheren Ursprunge desselben anschaulich machen konnte. Allein die schamlose Verherrlichung der sinnlichen Lust in diesen Mythen konnte dem urchristlichen Bewußtsein nur den tiefsten Abscheu erregen, und jeder Versuch, die Idee derselben auf Jesum anzuwenden, mußte ihm als eine Profanation des Heiligsten erscheinen, das dadurch in den Schmutz der Sinnlichkeit herabgezogen werde. Wenn spätere Apologeten sich darin gefielen, in jenen Mythen Vorbilder und Vorahnungen oder dämonische Nachäffungen dessen zu sehen, was in Christo zur Wahrheit geworden, so gehen sie eben von der in den Evangelien überlieferten Vorstellung der übernatürlichen Entstehung Jesu aus, während es sich hier erst um die Conception dieser Idee handelte. Man meint freilich, die Bezeichnung Jesu als Sohn Gottes in der evangelischen Verkündigung sei in ihrer ursprünglichen alttestamentlichen Bedeutung den Heidenchristen unverständlich gewesen und so auf eine übernatürliche Zeugung gedeutet worden. Allein aus den neutestamentlichen Briefen sehen wir, in wie umfassendem Maße auch die heidenchristlichen Gemeinden von vorn herein mit dem Alten Testament bekannt gemacht wurden, so daß ihnen so geläufige Grundbegriffe desselben unmöglich unbekannt bleiben und von ihnen mißverstanden werden konnten.*)

---

*) Wenn der Heidenchrist Lucas (1, 35 und vielleicht auch 3, 38) den Namen des Gottessohnes auf die einzigartige Gotteswirkung deutet, welche die Geburt Jesu

Läßt sich demnach der Ursprung dieser Vorstellung weder aus einer Einmischung jüdischer noch heidnischer Anschauungen begreifen, so müßte man in der entwickelteren christlichen Lehranschauung die Anknüpfungspunkte für dieselbe suchen. Uns ist es ja sehr geläufig, die Freiheit Jesu von der angeborenen Sündhaftigkeit der empirischen Menschennatur darin begründet zu denken, daß er in Folge seiner gottgewirkten Erzeugung nicht als ein Product der menschlichen Gattung erscheint und darum nicht behaftet mit ihrer allgemeinen Verderbniß. Aber der einzige Apostel, der den Ursprung des allgemeinen Sündenverderbens reflectirend bis auf seine tiefste Wurzel in der seit Adams Fall allen Menschen angeerbten Natur verfolgt hat (Röm. 5, 12), hat thatsächlich nicht das Bedürfniß gefühlt, die Sündlosigkeit Christi daraus zu erklären, daß er nicht durch menschliche Zeugung von den Vätern abstammte. Damit fehlt uns jeder Anknüpfungspunkt für die Annahme, daß das urchristliche Bewußtsein von dem Postulat eines sündlosen Heilandes zu der Voraussetzung seiner übernatürlichen Erzeugung fortgeschritten sei. Nirgends wird im Neuen Testament die Sündlosigkeit Jesu mit der Art seiner Erzeugung in Beziehung gesetzt, und selbst bei Lucas (1, 35) deckt sich das Prädicat der Heiligkeit, das auch bei Matthäus (1, 20) dem bei der Erzeugung Jesu wirksamen schöpferischen Gottesgeist beigelegt wird, durchaus nicht mit dem Begriff der Sündenreinheit, den wir erst nach dem Vorgange des Apostel Paulus damit zu verbinden gewohnt sind.

Näher lag die Annahme, daß der Glaube an ein übermenschliches Wesen Christi sich in der Vorstellung von seinem übermenschlichen Ursprung den Ausdruck gegeben habe; und nur zu geläufig ist noch heute die Anschauung, als ob mit der Annahme der wunderbaren Empfängniß Jesu der Glaube an seine metaphysische Gottessohnschaft stehe und falle. Aber diese Anschauung beruht doch, auch abgesehen von der darin liegenden Mißdeutung des Namens Sohn Gottes, auf einer überaus unklaren Ver-

---

veranlaßte, eine Deutung, mit der er im ganzen Neuen Testament völlig allein steht und die erst Hofmann dem durchaus an das Alte Testament sich anlehnenden neutestamentlichen Sprachgebrauch insgesammt aufzuzwingen versucht hat, so bildet auch hier die dem Evangelisten bereits in seiner Quelle vorliegende Thatsache der übernatürlichen Erzeugung den Anknüpfungspunkt, und es handelt sich hier um so mehr nur um ein sinnvolles Wortspiel, als Lucas selber oft genug den Namen des Gottessohnes in seinem genuinen alttestamentlichen Sinne gebraucht.

mischung der Vorstellung von einem gottgewirkten Ursprunge des Menschen Jesus mit der metaphysischen Idee einer ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater, welche, der neutestamentlichen Lehre völlig fremd, erst in der kirchlichen Lehrentwicklung ausgebildet ist, um das ewige gottgleiche Wesen Christi zu sichern. In Wahrheit knüpft in der vom Geiste geleiteten Entwickelung der christologischen Vorstellung innerhalb des Neuen Testaments die Verkündigung eines höheren Wesens Christi und seines himmlischen Ursprungs vielmehr an die Anschauung von seiner Erhöhung zu gottgleicher Herrlichkeit an und führt bei Paulus zu der Lehre von der Sendung des ewigen Gottessohnes im Fleisch, bei Johannes zur Lehre von der Fleischwerdung des uranfänglichen göttlichen Logos. So verkehrt es war, in diesen Lehren einen Widerspruch mit der Lehre von der unmittelbar göttlichen Erzeugung des Menschen Jesus zu sehen, da sie über die Entstehung des Lebens Christi im Fleisch doch garnichts aussagen, so klar liegt es zu Tage, daß dieselben innerhalb der neutestamentlichen Lehrentwicklung auf das Postulat einer übernatürlichen Erzeugung nicht geführt haben. Wir mögen die hier gebotenen Vorstellungen nicht vollziehen können ohne die Annahme einer übernatürlichen Erzeugung, aber Thatsache ist, daß die Apostel auf diesen nothwendigen Zusammenhang nirgends reflectirt haben. Umgekehrt deutet in unseren Evangelien auch nicht die leiseste Spur darauf hin, daß das Wunder der Geburt als Beweis für eine metaphysische Wesensbestimmtheit oder eine höhere Natur Jesu betrachtet wird. Die Annahme also, daß die Vorstellung von der wunderbaren Empfängniß nur eine Entwicklungsstufe sei in dem dogmatischen Prozeß, in welchem die urchristliche Gemeinde das höhere Wesen Christi immer tiefer zu erfassen und seines Ursprungs sich bewußt zu werden strebte, entbehrt thatsächlich jedes Anhalts in unseren Quellen.

So wird gerade das Schweigen des Neuen Testaments, an welchem so oft selbst die besonnenere Kritik sich gestoßen hat, zu einem Beweise dafür, daß in dem Vorstellungskreise der apostolischen Zeit die Voraussetzungen nicht gegeben sind, aus denen man die mythische Entstehung der Erzählungen von der übernatürlichen Empfängniß Jesu erklären könnte. Dann bleibt aber, wenn dieselben nicht geschichtlich sein sollen, nichts Anderes übrig, als sie sagenhaft zu deuten d. h. für eine idealisirende Auffassung eines geschichtlichen Thatbestandes anzusehen. Dieser Thatbestand könnte dann selbstverständlich kein anderer sein, als der, welchen

die jüdische Verleumdung später unverblümt postulirte, wenn sie Jesum für einen unehelich geborenen „Mamser" erklärte.*) Aber jede gereiftere sittlich religiöse Weltanschauung wird es als eine innere Unmöglichkeit betrachten, die religiös sittliche Erneuerung der Welt auf einen zurückführen zu wollen, der in Sünden und Schanden geboren ward. Wollten wir endlich auch den Ursprung dieser Sage als unnachweisbar ansehen und bei der Thatsache stehen bleiben, daß sie allmählig in der Gemeinde sich bildete, so zwingen doch die Entstehungsverhältnisse unserer Evangelien zu der Frage, wie sie unwidersprochen bleiben konnte in einer Zeit und in einem Kreise, wo noch Viele lebten, die aus dem Munde der nächstbetheiligten Personen nie etwas von diesen Dingen gehört hatten; denn wenigstens die Quelle des Lucas weist doch sicher auf Palästina zurück. Hier aber haben, wie wir sahen, noch bis auf Domitians Zeit hin Glieder der Familie Jesu gelebt, die es nicht unwidersprochen lassen konnten, wenn bisher nie gehörte Geschichten verbreitet wurden, die bei allen Ungläubigen das Andenken der Mutter Jesu der schmählichsten Verleumdung preisgaben; und doch wissen unsere Quellen von einem solchen Widerspruche nichts.**)

Unbefangen angesehen, zwingen uns also geschichtliche Gründe, diese Erzählungen als geschichtliche anzusehen. Sie entsprechen der naheliegenden Erwägung, daß die einzigartige Erscheinung Jesu nicht ohne ein einzigartiges Eingreifen Gottes in die Menschengeschichte erklärt werden kann. Welcher Art aber dasselbe gewesen, ob es in einer einzigartigen Einwirkung auf das Geistesleben des Jesuskindes von seinen ersten Ursprüngen an bestand, oder ob es auch bei der Erzeugung seines leiblichen Lebens wirksam

---

*) Vgl. Eisenmenger, entdecktes Judenthum I p. 105 ff. Thilo, Cod. Apocr. I. p. 526 f. Wir begreifen es heutzutage kaum noch, wie der ältere Rationalismus keinen Anstoß daran fand, daß die reine Jungfrau sich dazu hergab, mit einem jungen Betrüger oder mit einem durch seinen religiösen Fanatismus Verblendeten dem heißersehnten Messias das Leben geben zu wollen.

**) Sicherlich darf man nicht die später in ebjonitischen Kreisen auftretende Verwerfung der Jungfrauengeburt als einen Nachhall solcher Proteste betrachten. Denn hier war doch offenbar die dogmatische Anschauung maßgebend, daß der Messias in vollem Sinne aus dem Samen Davids gekommen sein müsse von väterlicher und mütterlicher Seite. Andrerseits drangen früh gnostische Anschauungen ein, welche das höhere Wesen, das sich mit dem Menschen Jesu verband, als den eigentlichen Träger des Messiasberufs betrachteten und so auf seine menschliche Entstehung keinen Werth mehr legen konnten.

war, das dürfen wir doch nicht nach selbstgemachten Voraussetzungen bestimmen. Jene Annahme führt offenbar über einen bloß graduellen Unterschied von der auch bei anderen Menschen anzunehmenden Gotteswirkung nicht hinaus und kann daher das einzigartige Resultat derselben nicht erklären.*) Diese ist durch die Nachrichten unserer Quellen bezeugt, deren Ursprung und Verbreitung uns ohne die Annahme einer zu Grunde liegenden Thatsache zum unlösbaren Räthsel wird. So bleiben wir denn mit gutem Grunde dabei stehen, daß das Vaterhaus Jesu wirklich jenes Geheimniß barg, welches die Christenheit von jeher als ein Unterpfand dafür betrachtet hat, daß das Heil, welches Jesus gebracht, schon seinem ersten Ursprunge nach ein Geschenk von oben her gewesen ist. Von dem ersten Augenblicke an, wo die jungfräuliche Verlobte Josephs sich Mutter fühlte, wußte sie, daß das Kind, das sie in ihrem Schoße trug, ihr nicht nach der natürlichen Ordnung von dem Manne ihrer Wahl geschenkt war, sondern daß Gott selbst sie erwählt und befähigt hatte, dem das Leben zu geben, der alle Hoffnungen ihres Volks erfüllen sollte.

---

3. Das Zeichen auf dem Gebirge Juda.

Auf dem Gebirge Juda, das fast das ganze Innere der Südprovinz Palästina's in der Hauptrichtung nach Süden bedeckte, lebte in einer der dort zerstreuten Priesterstädte der Priester Sacharja, von uns nach seiner griechischen Namensform Zacharias genannt.**) Er gehörte der Priester-

---

*) Selbst der neueste Biograph Jesu gesteht, daß wir seiner Größe immer noch nicht gerecht werden, wenn wir das schöpferische Handeln Gottes bei der Entstehung seiner Person nicht als ein einzigartiges und specifisches setzen. (Vgl. Keim, Geschichte Jesu v. Nazara, Zürich 1867. I, S. 359.) Dann aber genügt diese Annahme den Thatsachen des Lebens Jesu immer nicht, wie es bei ihr auch zu einem schöpferischen Handeln Gottes im biblischen Sinne überhaupt nicht kommt.

**) In den 13 einst unter Josua der Familie Aarons zugetheilten Städten wohnten auch nach dem Exil noch Priester (Neh. 7, 73), obwohl viele sich in der Hauptstadt angesiedelt hatten. Die Stelle Luc. 1, 39 wird gewöhnlich so gefaßt, als sei der Name der Stadt Juda's, in der Zacharias wohnte, nicht genannt. Doch empfiehlt sich vielleicht mehr noch die Auffassung, daß dort die Priesterstadt Jutta

klasse Abia an, der achten unter den 24, welche einst David einsetzte (1 Chron. 24, 3 ff.) und welche auch in der nachexilischen Periode noch unterschieden wurden, da Esra die vier zurückgekehrten Priesterfamilien wieder in 24 Abtheilungen getheilt haben soll. Auch sein Weib Elischeba, nach griechischer Aussprache Elisabet, war aus altem priesterlichen Adel, indem sie ihr Geschlecht auf das Haus Aarons zurückführte. Beide werden wegen ihrer gesetzlichen Frömmigkeit hoch gerühmt, aber sie waren kinderlos; und da sie bereits hochbetagt waren, hatten sie längst die Hoffnung auf Kindersegen aufgegeben (Luc. 1, 5—7), als Elisabet guter Hoffnung wurde (1, 24).*) Unsere Erzählung, welche in der unbefangensten Weise auf die Ueberlieferungen zurückweist, die auf dem Gebirge Juda noch in später Zeit über diese Dinge umgingen (1, 65), hat noch die Erinnerung erhalten, wie die Mutter sich fünf Monate lang in die Stille des Hauses zurückgezog, um, wie sie sagte, der frommen Betrachtung und dem Danke gegen Gott zu leben, der die Schmach ihrer Kinderlosigkeit von ihr genommen habe (1, 24 f.). Für die Geschichtlichkeit derselben spricht aber die Thatsache, daß bei der Beschneidung des Kindes die Mutter, ehe sie noch eine Kunde erhalten hatte von der Verheißung einer höheren Bestimmung, die auf ihrem Kinde ruhte, trotz der Einsprache der Verwandten und Freunde gegen diesen in der Familie nicht üblichen Namen darauf beharrte, daß das Kind Johannes genannt werde (1, 59—61). Denn dieser Name, die griechische Form für Jehochanan oder Jochanan, deutete

---

(Josua 21, 16) gemeint ist, die auch nach 15, 55 auf dem Gebirge Juda lag und deren Name nur in der volksthümlichen griechischen Aussprache etwas entstellt ist. Ganz unwahrscheinlich ist die Annahme, daß die Stadt Hebron gemeint sei.

*) Man hat darin einen sagenhaften Zug gefunden, welcher der Geschichte alttestamentlicher Gottesmänner, wie Isaak, Simson und Samuel, nachgebildet sei; und in der That könnte hier die Vorstellung zu Grunde liegen, daß der lange versagte Kindersegen ein besonders reicher sei oder daß schon die besondere Gottesgnade, welche noch die betagten Eltern segnete, die besondere Bestimmung des Kindes vorandeute. Nur darf man nicht darauf verweisen, daß die spätere Legende auch die Maria ihren Eltern im hohen Alter geschenkt sein ließ, da dies ja offenbar unserer Geschichte nachgebildet ist; aber für die, welche die wesentlichen Züge der Vorgeschichte bei Lucas für sagenhaft oder mythisch halten, liegt wenigstens durchaus kein Grund vor, einen Zug wie diesen davon auszuschließen. Doch spricht schon der Gesammtcharakter unserer schlichten Erzählung für die Geschichtlichkeit dieses Zuges.

für sie offenbar auf die Gottesgnade, die ihr mit dem Geschenk dieses Sohnes widerfahren war.

Ein neuer Grund aber zum Preise Gottes ward ihr zu Theil, als im sechsten Monat ihrer Schwangerschaft die junge Verwandte aus Nazaret in dem Priesterhause erschien (1, 39, vgl. v. 26).*) Unsere Erzählung stellt es so dar, als ob der Engel der Maria die Segnung der hochbetagten Elisabet als ein Zeichen angegeben hatte, das ihr ein Unterpfand des ihr für ihr eigenes Leben verheißenen Gotteswunders werden sollte (1, 36), und als ob nun Maria nach dem Gebirge Juda's geeilt sei, um dieses Zeichens gewiß zu werden. Aber da wir uns genöthigt sahen, das Gespräch mit dem Engel als eine schriftstellerische Ausführung des Erzählers zu fassen, so kann dieser Darstellung nur die Thatsache zu Grunde liegen, daß die der Maria zu Theil gewordene Offenbarung sie bewog, ihre Verwandte aufzusuchen, und daß, was sie dort erfuhr und erlebte, ihr eine Bestätigung der durch jene Offenbarung erweckten Hoffnungen ward. Es bürgt nur für die Geschichtlichkeit der jener Darstellung zu Grunde liegenden Ueberlieferungen, daß wirklich jene Offenbarung schon an sich Maria zum Besuch ihrer Verwandten bewegen konnte und daß derselbe ihr eine solche Bestätigung bringen mußte. Denn daß eine Reise von Nazaret nach dem Gebirge Juda's von der allein stehenden Jungfrau nicht ohne sehr erhebliche Gründe unternommen werden und daß ein dreimonatlicher Aufenthalt daselbst (1, 56) nicht einer verwandtschaftlichen Begrüßung, auch nicht bloß dem Zwecke, sich über die ihr gewordene Kunde Gewißheit zu verschaffen, gelten konnte, ist an sich klar. Nun liegt aber nichts näher, als daß Maria, die nach dem, was ihr als ihre Bestimmung angekündigt war, innerhalb dieser Zeit zu erwarten hatte, was sie vor Menschenaugen als eine Gefallene erscheinen ließ, sich in dem frommen Priesterhause barg, um wenigstens ihrerseits zu thun, was bei Menschen möglich war, um sich in Folge seines Zeugnisses für ihren Wandel Glauben zu verschaffen, wenn sie den wahren und doch so unglaublichen Grund ihrer Mutterhoffnungen offenbarte. Dann aber

---

*) Daß Maria, obwohl eine Davididin, eine Verwandte der Elisabet genannt wird (1, 36), darf durchaus nicht auffallen, da die Leviten nicht verbunden waren, aus ihrem Stamme zu heirathen und also die Tochter Aarons mütterlicher Seits sehr wohl mit der Tochter Davids verwandt sein konnte.

mußte sie zugleich Zeugin der Ereignisse werden, welche bei der Beschneidung des Sohnes ihrer hochbetagten Verwandten die hohe Bestimmung desselben enthüllten; und diese jedenfalls mußte ihr ein Zeichen werden, daß die Zeit des Heils im Anbruch sei, welche der ihr verheißene Sohn heraufführen sollte. Denn am Ende jener drei Monate sah ja Elisabet ihrer Entbindung entgegen, und daß Maria das Fest der Beschneidung noch mitfeierte, ist doch eine sehr nahe liegende Annahme.*)

Bei jenem Feste nämlich, welches nach jüdischer Sitte zugleich das Fest der Namengebung war, begab es sich, daß die Verwandten und Freunde der Familie vorschlugen, das Kind nach dem Namen seines Vaters Zacharias zu nennen, Elisabet aber dabei beharrte, ihm den bedeutungsvollen Namen zu geben, in welchen sie nach der sinnigen Weise der Juden die Erinnerung hineinlegte an das, was ihr mit dem Geschenke dieses Kindes zu Theil geworden war. Damals geschah es, daß der hochbetagte Priester, welcher bisher ein stummer Zeuge dieser Scene gewesen war, seinen Mund aufthat und zu Aller Verwunderung mit unbeugsamer Entschiedenheit sich für den Wunsch der Mutter erklärte. Freilich in einem noch ungleich höheren Sinne. Denn nun erzählte er, wie ihm einst im Tempel zu Jerusalem eine Offenbarung zu Theil geworden sei, welche ihm dies Kind seines Alters verhieß, aber zugleich demselben die Bestimmung gab, der Wegbereiter des Messias zu werden. Nun schuldigte er sich selbst seines Unglaubens an, in dem er dieser Offenbarung doch nicht zweifellos zu glauben gewagt und darum bis heute geschwiegen habe von dem, was sein Herz so tief bewegte. Aber Schritt für Schritt hatte die Erfüllung der ihm gewordenen Verheißung seinen Unglauben tief beschämt. Sein Weib war schwanger geworden, sie hatte einen Sohn geboren; und wenn sie ihn heute Johannes genannt wissen wollte, so konnte er darin nur eine Bestätigung der Bestimmung dieses Sohnes

*) Dieser widerspricht keineswegs Luc. 1, 56, wo ihre Rückreise erzählt wird, ehe V. 57 die Geburt des Sohnes berichtet wird. Denn es ist ganz natürlich, daß damit die Erzählungsreihe, die von den Verkündigungen handelt, abgeschlossen wird, ehe die neue beginnt, die zu den Geburtsgeschichten übergeht (vgl. S. 212). Gerade so wird ja 1, 80 die Geschichte von der Geburt des Täufers abgeschlossen, obwohl 2, 1 weit hinter die hier angedeutete Zeit zurückgreift, und 3, 18—20 die Erzählung von der Wirksamkeit des Täufers, obwohl das 3, 21 Folgende mitten in dieselbe hineinfällt.

sehen, der fortan heißen sollte nach der Gottesgnade, die in dem Wegbereiter des Messias dem harrenden Volke erschien, Johannes d. i. Gotteshuld, Gotthold.

Nur dies kann in der That die geschichtliche Grundlage der Ueberlieferungen sein, welche in der Darstellung dieser Beschneidungsscene (1, 57—64) wiedergegeben sind und der Quelle des Evangelisten den Stoff für die Darstellung der dem Zacharias gewordenen Offenbarung boten (1, 8—22), die zu den schönsten Stücken dieser Vorgeschichte gehört. Können wir auch hier das Gespräch des Priesters mit dem Engel nur für die schriftstellerische Form halten, in welche der Erzähler jene Offenbarung einkleidete,*) so widerspricht es außerdem aller Analogie, daß die Erinnerung an jene Beschneidungsfeier, durch lange Jahre von Mund zu Munde fortgepflanzt (Luc. 1, 65 f.), sich ganz ungetrübt erhalten haben sollte. Die Trübung liegt aber lediglich darin, daß jenes Schweigen des Zacharias, das er selbst als die Folge seines Unglaubens auffaßte, in der Ueberlieferung als ein durch ein göttliches Strafwunder bewirktes betrachtet ist, das erst an jenem Tage ebenso wunderbar aufgehoben wurde. Daraus ergab sich von selbst Alles, was in der Darstellung der Beschneidungsscene über jenen geschichtlichen Thatbestand hinausgeht und was in der Verkündigungsscene außer der einfachen Offenbarung über die Geburt und die Bestimmung des Sohnes erzählt wird.**) Im Uebrigen

---

*) Auch hier, wie bei der Verkündigung an Maria (vgl. S. 211), ist es der Engel Gabriel, der die Botschaft bringt; auch hier sind Züge, wie 1, 15. 18, zweifellos der altheiligen Geschichte entlehnt (vgl. Richter 13, 14, 1. Mos. 15, 8), und die Verheißung der Bestimmung des Sohnes (1, 17) an alttestamentliche Prophetenworte (vgl. Mal. 4, 5 f.) angeschlossen. Wenn aber hiernach auch nicht der Engel den Namen des Sohnes vorausbestimmte (1, 13), so bleibt es doch eine göttliche Fügung, daß des Vaters und der Mutter innere Erlebnisse in der Wahl dieses bedeutungsvollen Namens zusammentrafen.

**) Vergeblich hat sich einst Strauß abgemüht, aus alttestamentlichen und neutestamentlichen Analogieen einen Anknüpfungspunkt für die mythische Entstehung der Ueberlieferung von diesem wunderbar gewirkten Verstummen zu gewinnen. Denn daß weder das momentane Verstummen Daniels nach einer Vision (Dan. 10, 15 f.), noch das dreitägige Erblinden des Paulus auf dem Wege nach Damaskus (Apostelgesch. 9, 8) einen solchen bietet, bedarf keines Nachweises. Dagegen ist es überall die Weise der mündlichen Ueberlieferung, daß sie das innerlich Motivirte als äußerlich bewirkt auffaßt und das Geistige im Sinnlichen zu veranschaulichen strebt.

weist die Darstellung jener Verkündigung noch in allen ihren concreten lebensvollen Zügen auf die Mittheilungen zurück, welche der alte Priester über die ihm gewordene Offenbarung gemacht hatte.

Einst weilte er mit den Genossen seiner Priesterklasse in Jerusalem; und als die priesterlichen Funktionen der Sitte gemäß verloost wurden, traf ihn das Loos, das Rauchopfer am Morgen im Heiligthum darzubringen, während das Volk in den Vorhöfen des Tempels betete. Ahnungslos geht die schlichte Erzählung an der wundervollen Poesie der göttlichen Fügung vorüber, daß hier im Heiligthume des alten Bundes der erste Morgengruß den Tag des neuen Bundes verkündet, und zeigt eben damit nur, wie fern ihr die Erdichtung dieser Scenerie liegt. Im Wohlgeruch des Weihrauchs, den der Priester auf die glühenden Kohlen des Altars schüttet, wallt das Gebet des Volkes zu Gott empor, dessen stetiger Mittelpunkt die im Messias verheißene Errettung ist. Da wird ihm die göttliche Offenbarung zu Theil, daß das Gebet des Volkes Erhörung gefunden hat und daß der Sohn, der ihm geboren werden soll, dem in seinem Messias nahenden Jehova den Weg bereiten wird. Daß es eine Stunde tiefster Versenkung in Andacht und Gebet war, deren innere Erlebnisse in ihm diese Hoffnung weckten, so sehr dieselbe noch mit den Zweifeln rang, welche die bis ins Alter dauernde Unfruchtbarkeit seines Weibes und das lange fruchtlose Harren des Volkes auf die Erfüllung seiner Verheißungen immer wieder erregten, das zeigt am besten sein langes Verweilen im Tempel, welches das Volk in Verwunderung setzte; denn das minutenlange Engelgespräch, in das der Erzähler diese Offenbarung kleidet, hätte ein solches Verweilen offenbar nicht erfordert. Aber als er heraustrat aus dem Tempel und Alles ihn mit Fragen nach der Ursache seines Verweilens bestürmte, da winkte er dem Volke Ruhe zu. Wir wissen, warum er schwieg.

Freilich, wer göttliche Offenbarungen im engeren Sinne überhaupt nicht kennt, sondern höchstens solche, welche durch die immerhin göttlich erregte Geistesthätigkeit des Menschen auf psychologischem Wege sich vermitteln, der kann eine Erzählung nicht für geschichtlich halten, wonach die Hoffnung einer Thatsache, wie es die Geburt dieses Sohnes des Alters war, oder einer Bestimmung, wie diese, die so unberechenbar die höchsten Erwartungen des Volkes an ein erst zu erwartendes Menschenleben knüpft, durch göttliche Offenbarung gewirkt wird. Aber der letzte Grund der

Zweifel an der Thatsächlichkeit dieser Offenbarung liegt doch wohl tiefer. Wer die Erscheinung Jesu nur nach den Maßstäben anderer geschichtlicher Erscheinungen beurtheilt, der wird es auch für eine freie Geistesthat Jesu ansehen, wenn er später an die Wirksamkeit des Propheten am Jordan anknüpfte und ihn für seinen Wegbereiter erklärte. Er wird darum in dieser Erzählung nur den mythischen Ausdruck dafür sehen, daß ein geschichtlich gewordenes Verhältniß in der Gemeinde als ein gottgewolltes und vorausbestimmtes aufgefaßt wurde.*) Haben wir aber Grund, an dem geschichtlichen Kern dieser Ueberlieferungen festzuhalten, so werden wir annehmen müssen, daß es der schon in den Propheten geweissagte göttliche Rathschluß war, welcher dem Messias einen solchen Vorläufer bestimmt hatte, und daß Johannes von Geburt an berufen war, dieser Vorläufer zu sein. Dann aber begreift sich's leicht, wie die seinen Eltern gegebene Verheißung dazu dienen sollte und konnte, das Kind von früh an auf diesen Beruf vorzubereiten und dafür zu erziehen.**)

Freilich darf der Zweck der Offenbarungen, wie sie dem Zacharias und den Eltern Jesu zu Theil wurden, keinesfalls so eng gefaßt werden. Es galt schon jetzt, die längst gesunkenen messianischen Hoffnungen des Volkes zunächst in den kleinen Kreisen der Frommen in Israel neu zu beleben; und in den Ueberlieferungen aus dieser Vorgeschichte sehen wir in der That noch manche Worte umgehen, in welchen die Betheiligten solche durch jene Offenbarungen neuerweckten Hoffnungen einst begeistert

*) Das wäre immerhin noch verständlicher, als wenn man darin nur eine Nachbildung alttestamentlicher Erzählungen von Simson und Samuel oder gar nur das dichterische Pendant zu der Verkündigung der Geburt Jesu selbst sieht.

**) Zwar die directe Anweisung, die der Engel Luc. 1, 15 in dieser Beziehung dem Zacharias ertheilt, ist so gewiß nur einer der Züge, welche der Erzähler nach dem Vorbilde der alttestamentlichen Geschichte in seine schriftstellerisch freie Darstellung verwebt, als weder die Angabe 1, 80, noch irgend eine geschichtliche Spur darauf führt, daß Johannes, wie Simson und Samuel, zum lebenslänglichen Nasiräat geweiht war. Aber daß eine Jugend, die unter beständigen Hinweisen auf solche Hoffnungen und im Blick auf solche Aufgaben verlebt ward, wohl dazu dienen konnte, einen Mann zu reifen, der seiner göttlichen Bestimmung gewachsen war, erklärt wohl zur Genüge den Zweck solcher Offenbarungen, soweit man nach göttlichen Zwecken fragen darf.

ausgesprochen hatten. Nur so erklärt sich, daß in der Darstellung der Verkündigungen (Luc. 1, 32. 33; 1, 16. 17) diese Hoffnungen einen Ausdruck gefunden haben, wie er unmöglich mehr gewählt werden konnte zu der Zeit, als diese Erzählungen niedergeschrieben wurden, weil damals die Erfüllung längst einen von dem Wortlaut der Verheißung und den darauf gegründeten Erwartungen so wesentlich abweichenden Weg eingeschlagen hatte. Hier finden wir noch ganz die altprophetische Erwartung eines Davididen, der den Thron seiner Väter besteigt und ein ewiges Königreich über das Haus Jakob aufrichtet (vgl. 2. Sam. 7, 13); hier ist es Jehova selbst, der zur messianischen Zeit kommt und dem der Vorläufer des Messias durch die Vollendung seiner in Geist und Kraft des Elias bewirkten sittlichen Reformation das Volk als ein wohl zubereitetes entgegenführt (vgl. Maleach. 3, 1. 4, 5. 6). Beides war doch nun einmal thatsächlich nicht eingetroffen; weder hatte Johannes die sittliche Reform durchgeführt, so daß der Messias ein bereitetes Volk fand, noch hatte dieser den Thron seiner Väter bestiegen. Dann aber konnte auch nicht erst vom christlichen Standpunkte aus dem Engel als göttliche Verheißung in den Mund gelegt werden, was sich so nicht erfüllt hatte. Es müssen vielmehr in der Ueberlieferung solche Prophetenworte umgegangen sein, in denen die neuerwachten Hoffnungen sich ganz im Sinne und Geiste jener Zeit ausgesprochen hatten.*)

Solche Worte zeigen, daß der Geist der Weissagung wieder ausgegossen war, wie vor Alters. Seit vier Jahrhunderten war die Stimme der Prophetie verstummt, eine todte und ertödtende Schriftgelehrsamkeit mußte dem Volk das lebenskräftige Walten des Gottesgeistes ersetzen. Es war das sicherste Zeichen der anbrechenden Heilszeit, der neuen Zeit, wo nach der alten Weissagung der Geist ausgegossen werden sollte über alles Fleisch (Joel 3, 1), daß der Geist der Prophetie wieder erwachte. Nicht nur Zacharias ward von diesem Geiste erfüllt (Luc. 1, 67), auch in den

*) Wollte man hierin spätere Dichtungen sehen, so müßten dieselben sich echt künstlerisch in die Situation und die Anschauungen einer weit zurückliegenden Zeit zurückversetzt haben, wofür wir nirgends eine Analogie haben. Dies wird recht augenfällig, wenn man die sicher von dem ersten Evangelisten selbst herrührende Deutung des Jesusnamens (Matth. 1, 21), die bereits ganz die lehrhafte Auffassung der apostolischen Zeit zeigt, vergleicht mit dem Schwunge der Worte, in denen bei Lucas (1, 32. 33; 1, 16. 17) die Bestimmung Jesu und seines Vorläufers charakterisirt wird.

Kreisen der Stillen im Lande, die mitten im lauten Gewühl der Hauptstadt auf den Trost Israels warteten, sehen wir den Geist auf den greisen Symeon herabkommen (2, 25). Ja, ganz als sollte jene Weissagung schon buchstäblich erfüllt werden, kommt er bereits über alles Fleisch; Israels Söhne und Töchter beginnen zu weissagen. In Jerusalem hören wir von der Phrophetin Anna, der Tochter Phanuels (2, 36), und Elisabet selbst wird vom heiligen Geiste erfüllt (1, 41). Das sehen wir am deutlichsten an einem den höchsten Schwung alttestamentlicher Weissagung erreichenden Denkmal dieser neuen Prophetie, welches uns die Ueberlieferung aufbehalten hat. Auch von dem Lobgesang des Zacharias (Luc. 1, 67—79) gilt es, daß er die Form der jüdischen Messiashoffnung noch in einer Ursprünglichkeit und Reinheit zeigt, die sie in der späteren christlichen Zeit nicht mehr bewahren und die nur durch eine jener Zeit völlig fremde Kunstdichtung reproducirt werden konnte.*)

Zacharias preist Jehova, den Gott Israels, der seinem Volk eine Erlösung bereitet und, um sie zu bringen, ein Rettungshorn, d. h. eine Macht, die dem Volke die Errettung bringen kann, in dem Hause seines Knechtes David erweckt, nämlich den Messias, von dem alle Propheten von uran geredet haben. Aber diese Errettung wird noch ganz gedacht als eine Rettung von den Feinden des Volkes, als eine Befreiung aus der Macht der dasselbe hassenden Heiden. Nicht die tiefgesunkene Generation der Gegenwart ist es, der diese Gottesthat zunächst gilt; es sind die frommen Väter, die auf die Segnung ihres Samens gehofft haben und über das Elend ihrer Nachkommen trauern. An ihnen thut Gott Barm-

*) Gewöhnlich nimmt man freilich an, daß dieser Lobgesang von dem Erzähler dem Zacharias in den Mund gelegt sei, um die Beschneidungsscene dichterisch auszuschmücken. Aber das ist doch, schon formell angesehen, durchaus nicht der Fall. Denn daß dies der Lobgesang war, in den Zacharias ausgebrochen sein soll, als das Band seiner Zunge wieder gelöst war (1, 64), wird ganz willkürlich angenommen. Eben weil derselbe nicht in die Erzählung verflochten, sondern nach dem völligen Abschluß derselben (1, 66) nachgebracht wird, erhellt, daß es sich hier nicht um eine Dichtung des Schriftstellers handelt, sondern um die Mittheilung eines Denkmals aus der Zeit jener wiedererwachenden Prophetie, das sich in der Ueberlieferung erhalten hatte, womit natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß an der vorliegenden Gestalt desselben auch der erste Aufzeichner und der Evangelist, der seine Quellen überall mannigfach bearbeitet hat, ihren Antheil haben.

herzigkeit, indem er seines unverbrüchlichen Bundes gedenkt, den er mit ihnen geschlossen, des Eides, den er Abraham dem Erzvater einst geschworen hat. Aber nicht das äußere Wohlsein, so gewiß es damit gegeben ist, kann das letzte Ziel sein, zu dem diese Errettung führen soll. Errettet von der Hand seiner Feinde, soll das Volk fortan seinem Gotte dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit. Die Wiederherstellung und Vollendung der wahren Theokratie ist das letzte Ziel, aber noch ist die politische Befreiung und die nationale Vollendung als ihre unerläßliche Vorbedingung gedacht. Zu dem ihm geborenen Kinde wendet sich der zweite Theil des Lobgesanges. Als ein Prophet des Höchsten soll es einst vor dem in der Heilszeit nahenden Jehova hergehen, ihm die Wege zu bereiten nach der Verheißung (Jes. 40, 3). Erkennen soll das ganze Volk, daß Errettung naht; denn er ist es, der dem durch ihn zur Buße geführten Volke Vergebung der Sünden ankündigt und so das schwerste Hinderniß entfernt, das in der Schuld des Volkes seiner Errettung im Wege steht. Noch keine Ahnung davon, wie diese Vergebung erst durch den Messias gebracht oder vermittelt werden kann; es ist der Vorläufer, der das Volk nach der prophetischen Verheißung (Jerem. 33, 8. Sacharja 3, 9) von seiner Sünde, wie von seiner Schuld reinigt. Erst das Ziel ist der Sonnenaufgang der messianischen Zeit, den das Erbarmungsherz Gottes beschlossen hat, um das Licht des Heils aufgehen zu lassen denen, die in der tiefsten Finsterniß des Elends sitzen und damit sie den Weg finden, der zum Frieden führt.

Solche Stimmen der Weissagung hat Maria auf dem Gebirge Juda gehört; aber längst ehe dieselben nach der Geburt des Priesterkindes immer lauter und deutlicher erschallen konnten, soll ihr dort ein Zeichen geworden sein, das der in ihr geweckten Hoffnung die vollste Bestätigung gab. Die Ueberlieferung wenigstens erzählte, daß beim Betreten des Priesterhauses und bei der ersten Begegnung mit Elisabet diese, vom heiligen Geist erfüllt, sie als die Mutter des Messias begrüßt habe (Luc. 1, 40—45). Wenn freilich unsere evangelische Erzählung diese wunderbare Erleuchtung an eine Regung des Kindes knüpft, das sie unter dem Herzen trug, indem sie der Geist dieselbe als einen Ausdruck jubelnder Freude erkennen lehrte, die sie nur als Freude über die Ankunft der Messiasmutter deuten konnte, so widerspricht das ihren eigenen Voraussetzungen, nach welchen Elisabe von der messianischen Bestimmung des Kindes, auf das sie hoffte, noch

nichts wissen konnte.*) Aber wenn Elisabet später, als sie die Bestimmung ihres Kindes erfahren, jenes Augenblickes gedachte, so konnte sie wohl von einer solchen Regung des Kindes erzählen, deren Bedeutung sie nun erst in neuem Lichte erkennen lernte; und die Ueberlieferung konnte dies bereits in die Erzählung von jener Begegnung der beiden Mütter zurückgetragen haben. Doch ist nicht zu leugnen, daß damit jene plötzliche Erleuchtung der Elisabet ihren eigentlichen Anknüpfungspunkt verliert. Darum bleibt die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die Bestätigung ihrer Hoffnung, welche Maria in dem Priesterhause fand, und weissagende Worte der Elisabet, die ihr später ihre hohe Bestimmung verkündeten, in der Ueberlieferung erst sich zu dieser Begrüßungsscene gestalteten.**) Es darf nicht übersehen werden, daß dieselbe doch wesentlich dazu geschildert wird, um an sie ein zweites Denkmal jener Zeit der neuerwachenden Prophetie anzuknüpfen, welche, wie die alttestamentliche, auch im Psalm-

---

*) Auch die unverkennbare Anspielung auf den Unglauben des Zacharias (vgl. den ohnehin ganz an Apostelgesch. 27, 25 erinnernden Ausdruck in Luc. 1, 45), mit welcher sie im Gegensatz dazu die Maria um ihres Glaubens willen selig preist, kann nur dem Schriftsteller angehören, da die Voraussetzung einer schriftlichen Mittheilung des Zacharias darüber gegen Sinn und Tendenz der Erzählung von dem Strafwunder des Verstummens ist.

**) Immerhin hat die tiefempfundene, wenn auch unsere Denkweise etwas fremdartig anmuthende Erzählung die groben Mißdeutungen nicht verschuldet, mit denen sie von Seiten der Apologetik wie der Kritik verunziert ist. Denn weder darf die Bewegung des Kindes im Mutterleibe, die im sechsten Monate der Schwangerschaft ein ganz natürliches physiologisches Phänomen ist, erst durch die Gemüthsbewegung der Elisabet beim Besuch ihrer Verwandten psychologisch motivirt, noch, weil die Mutter sie so sinnig deutet, als ein besonderes Gotteswunder betrachtet werden. Die Kritik dagegen ging darauf aus, hier wesentlich die Erfüllung der Verheißung Luc. 1, 15 zu finden. Freilich geht diese Stelle, dem dichterischen Schwunge der Verheißung entsprechend, in ihren überschwänglichen Worten ebenso über die im Evangelium selbst constatirte Erfüllung in der prophetischen Wirksamkeit des Johannes hinaus, wie in demselben Verse die Forderung des Nasiräats über das ascetische Wüstenleben seiner Jugend- und Mannesjahre (vgl. S. 228). Aber nachdem man dieselbe ebenso wort- wie sinnwidrig dahin erklärt hatte, daß das Kind schon im Mutterleibe mit heiligem Geist erfüllt werden solle, fand man hier die Huldigung, welche dasselbe, nachdem es die Messiasmutter prophetisch erkannt, dem im Schooße derselben schlummernden Embryo seines großen Nachfolgers entgegenbringe, eine ebenso geschmacklose, wie künstlich ausgeklügelte Combination, welche dem Schaffen der mythenbildenden Phantasie sicher sehr fern lag.

liede ihren hochpoetischen Ausdruck gefunden hat, daß sie den geschichtlichen Anlaß zeichnen will, bei dem man sich das Magnificat (Luc. 1, 46—55) etwa entstanden denken könne.*)

In hellem Jubel schwingt sich der Lobgesang auf zu Gott, der mit dem Anbruch der Heilszeit dem Volke die große Errettung bereitet, und verweilt mit naiver Freude bei dem Nachruhm, den die Erhebung der niedrigen Magd zur höchsten Bestimmung ihr in Aussicht stellt. Er preist das Wunder, das der Allmächtige an ihr gethan, aber um der Bewährung willen, die seine Heiligkeit und Barmherzigkeit dadurch gefunden hat bei allen Gottesfürchtigen, für die auch hier noch ausschließlich die Aussicht auf das messianische Heil sich aufthut. Er blickt zurück auf die Beweisungen dieser Heiligkeit und Barmherzigkeit, die Gott je und je mit mächtigem Arm hinausgeführt; und auch hier zeigt sich in der Ausmalung der Vorbilder dessen, was Jehova jetzt zu thun im Begriffe steht, daß es sich um die Errettung des Volkes von seinen übermüthigen Feinden handelt, deren jäher Sturz dem Volke das Heil verheißt, daß Gott die Niedrigen erheben und die im Elend Schmachtenden mit der Fülle aller irdischen Güter sättigen will. Er gipfelt endlich in der Hinweisung auf die große Heilsthat Gottes, durch die er bereits angehoben hat, sich seines Knechtes Israel anzunehmen; und auch hier ist es seine Barmherzigkeit und Treue, mit der er die den Vätern gegebenen Verheißungen erfüllt und an Abraham und seinem Samen thut, wie er ihm geschworen hat.

So begrüßen diese Lieder, diese Weissagungen in dem Kreise der Frommen auf dem Gebirge Juda das erste Morgenroth der neuen Heilszeit, das bereits hoffnungsvoll heraufdämmert. Und wie manchmal mag in jenem Kreise der Lobgesang erklungen sein, den unser Erzähler den

*) Daß dasselbe gesättigt ist mit Reminiscenzen an die Psalmendichtung des Alten Testaments, in welcher alle frommen Israeliten lebten, und insbesondere an den in ähnlicher Situation gesprochenen Lobpsalm der Mutter Samuels anknüpft, ist natürlich kein Beweis, daß wir hier eine tendenziöse Nachbildung desselben (1. Sam. 2, 1—10) vor uns haben. Gerade die mehr andeutende als ausführende Zeichnung des Hoffnungsbildes, das die Seele des Sängers erfüllt, zeugt für die Ursprünglichkeit dieses dichterischen Ergusses. Ob derselbe wirklich von der Maria herrührt, ob er erst von einem Erzähler dieser Geschichten oder von dem, dem wir ihre Aufzeichnung verdanken (etwa durch Einschaltung von 1, 48) ihr in den Mund gelegt ist, können wir natürlich nicht mehr ermitteln.

himmlischen Heerschaaren in den Mund legt, welche die Hirten auf Bethlehems Fluren Gott preisen zu hören glaubten: Ehre sei Gott in den Höhen und auf Erden Heil unter den Menschen seines Wohlgefallens! (Luc. 2, 14.)

---

4. Die Geburt in Bethlehem und der Prophetengruß.

Etwa zwei Stunden südöstlich von Jerusalem an der Straße nach Hebron liegt das Städtchen Bethlehem, ursprünglich Bethlehem Ephrata genannt, d. h. das Haus des Brodes im Fruchtgefilde. Noch heute finden wir die terrassenförmigen Gehänge der näheren Umgegend mit Baumpflanzungen und reichen Feldern bedeckt, auf den benachbarten Bergen im Süden üppige Wiesen mit seltenem Reichthum an Viehfutter und prangendem Blumenschmuck. Schon nach Micha (5, 1) war es zu unbedeutend, um ein selbständiges Tausend (von Familienhäuptern) zu bilden; unsere Quellen nennen es bald eine Stadt (Luc. 2, 4), bald nur einen Flecken (Joh. 7, 42), und so noch die Späteren. Aber ein Glorienschein der Vergangenheit ruhte auf dem unbedeutenden Städtchen; denn hier war der ruhmreiche König geboren, an den sich die schönsten Erinnerungen des Volkes knüpften (vgl. 1. Sam. 16, 1. 17, 12), und der Zauber dieser Erinnerungen umfloß noch immer die alte Davidstadt (Luc. 2, 11).

In Nazaret wohnten Joseph und Maria, in Nazaret ohne Zweifel hatte jener seine Verlobte auf göttliches Geheiß heimgeführt. Dennoch erzählen beide Evangelisten, daß Jesus in Bethlehem geboren sei (Matth. 2, 1. Luc. 2, 7). Freilich entsteht die Frage, ob diese Angabe nicht etwa nur aus der Weissagung erschlossen sei. Denn wenn auch die Weissagung Micha's (5, 1) keineswegs die Deutung unwidersprechlich fordert, wonach der Messias in der alten Davidstadt geboren werden sollte, so erhellt doch aus den Evangelien, daß man schon damals dies aus jener Prophetenstelle ableitete (Matth. 2, 5), und daß das Volk die Abkunft des Messias aus Bethlehem für schriftgemäß hielt (Joh. 7, 42). Aber daraus, daß der grübelnde Scharfsinn der Schriftgelehrten, als es galt über den muthmaßlichen Geburtsort des Messias Rechenschaft zu geben,

auf die Michastelle verfiel, und daß die Abneigung gegen den galiläischen Messias (Joh. 7, 41) einmal das Zutreffen dieses messianischen Merkmals vermissen zu dürfen glaubte, folgt doch noch keineswegs, daß in der Volkserwartung die Geburt des Messias in Bethlehem auf Grund der Weissagung etwa in derselben Weise feststand, wie die durch die ganze Geschichte der Prophetie nahe gelegte und durch den ganzen Charakter der damaligen Messiashoffnung geforderte Abstammung von David. Vor Allem stand der naiven Umbildung einer solchen Erwartung, selbst wenn sie sich als allgemeiner verbreitet erweisen ließe, in die Voraussetzung, daß Jesus in Bethlehem geboren sei, die thatsächlich allgemein verbreitete Kunde im Wege, daß Jesus ein Nazaretaner, daß Nazaret seine Vaterstadt sei.*) Denn die daraus sich doch immer zunächst ergebende Folgerung, daß Jesus auch dort geboren sei, war und blieb für die Bildung einer gegentheiligen Vorstellung, die sich allein auf eine zweifelhafte Deutung der Michaweissagung berufen konnte, ein schwerwiegendes Hinderniß.

Freilich scheint gerade der Zusammenhang, in welchem bei beiden Evangelisten die Geburt Jesu in Bethlehem berichtet wird, einen Widerspruch zu enthalten und somit die Geschichtlichkeit jener Angabe in Frage zu stellen. Unser Matthäusevangelium läßt, unbefangen für sich genommen, keine andere Auffassung zu, als daß Joseph und Maria ursprünglich in Bethlehem gewohnt haben und nur durch besondere Umstände später zur Uebersiedelung nach Galiläa, sowie zur Wahl Nazarets als ihres ständigen

*) Wie man diese S. 199 f. constatirte Thatsache als ein geschichtliches Zeugniß gegen die Angabe unserer Evangelien verwerthen konnte, ist schwer begreiflich; denn daß einer nach der Stadt genannt wird, wo sein Vaterhaus stand und in der er seine ganze Jugend verlebt hat, auch wenn durch zufällige Umstände seine Geburt an einem anderen Orte erfolgt ist oder die Eltern in seiner frühesten Kindheit einmal eine Zeitlang anderswo sich aufgehalten haben, ist doch allgemein üblich. Von Johannes dürfen wir auch hier nicht erwarten, er müsse, wenn er ein Volksgerede mittheilt, das auf der Unkenntniß jener Umstände beruht, dagegen Protest erheben, um nicht als Zeuge gegen dieselben aufgerufen zu werden. Es bedurfte wirklich nicht einer Mißdeutung des Wortes Joh. 4, 44, um ihn zum Zeugen der bethlehemitischen Geburt zu machen, da er, der die ganze alte Ueberlieferung voraussetzt, ihr Zeugniß für die Geburt in Bethlehem doch nicht durch sein Schweigen bei Joh. 1, 46. 7, 42 konnte für ungültig erklären wollen. Aber richtig ist, daß diejenigen, welche die Ueberlieferungen aus der Vorgeschichte im Wesentlichen für sagenhaft halten, durchaus kein Recht haben, diesen einen Zug aus ihnen als geschichtlich anzunehmen.

Wohnsitzes bewogen sind (vgl. Matth. 2, 22 f.). Lucas dagegen berichtet mit aller wünschenswerthen Deutlichkeit, daß Nazaret ihr ursprünglicher Wohnsitz war (1, 26. 2, 4) und daß sie, weil nur durch besondere Umstände nach Bethlehem geführt (2, 1—5), selbstverständlich dorthin so bald als möglich zurückkehrten (2, 39). Da aber beide Evangelisten nur aus einem Schatz vereinzelter Ueberlieferungen über diese Vorgeschichte schöpfen, so kann es nicht auffallen, wenn der erste Evangelist aus der überlieferten Thatsache der Geburt in Bethlehem erschließt, daß dies der ursprüngliche Wohnsitz der Eltern gewesen sei und daß ihre eben so sicher überlieferte spätere Heimath in Nazaret nur die Folge einer solchen Uebersiedelung gewesen sein könne. Ebenso werden wir sehen, daß auch die Combination des Lucas auf unvollständiger Kunde der Thatsachen beruht. Aber die naive Art, wie jeder die Voraussetzungen des Andern völlig ignorirt, ist eben nur ein neuer Beweis, daß er die Schrift des Andern nicht kannte; und dann kann ihr Zusammentreffen in der Voraussetzung der bethlehemitischen Geburt nur auf der einheitlichen Grundlage geschichtlicher Ueberlieferung beruhen.*)

Ganz unabhängig davon ist die Frage, ob zur Zeit, als unsere Erzählungen entstanden, noch die Gründe bekannt waren, welche die Eltern Jesu nach Bethlehem geführt hatten. An sich wäre es durchaus nicht auffallend, wenn dieselben damals längst vergessen waren. Wie leicht konnten

*) Die Kritik, welche aus der Unvereinbarkeit beider Berichte ihre Unglaubwürdigkeit erschließt und die bethlehemitische Geburt als reine Sagenbildung betrachtet, ist selbst darüber nicht einig, ob die Matthäusrelation, in welcher dieselbe einfach vorausgesetzt und erst die spätere Uebersiedelung nach Nazaret erklärt wird, die ältere sei oder die Lucaserzählung, welche die Annahme einer Geburt in Bethlehem mit der entgegenstehenden Thatsache seiner galiläischen Heimath vermittelt und so dem ersten Evangelisten dieselbe als bereits gerechtfertigte Voraussetzung übergiebt. Offenbar aber ist Eines so unmöglich, wie das Andere. Eine Sagenbildung, welche damit beginnt, die Bedenken gegen eine Voraussetzung, die sie zur Thatsache stempeln will, reflectirend zu entfernen, ist ein Widerspruch in sich selbst; denn die unbewußte Umsetzung einer Voraussetzung in eine Thatsache ist eben das Wesen der Sage, wie des Mythus. Die einfache Voraussetzung der Thatsache, wie sie dem ersten Evangelisten suppeditirt wird, ist aber eben so unmöglich, da ja die Fortsetzung seiner Erzählung zeigt, daß ihr Urheber sich der Thatsachen voll bewußt war, die jener Voraussetzung im Wege standen. Ein Zusammentreffen zweier von einander durchaus unabhängigen Erzählungsgruppen endlich in einem mit bewußter Absicht erdichteten Detailzuge wäre ein beispielloser Zufall, mit dem die Wissenschaft nicht rechnen darf.

Familienbeziehungen, welche der Davidide noch in der alten Stammstadt seines Geschlechts hatte, ihn einmal zu einer Reise dorthin veranlassen, und wie nahe lag es dem Erzähler, dies als eine göttliche Fügung aufzufassen, die er dann immerhin durch eine ausdrückliche göttliche Weisung sich vermitteln konnte.*) Ist dies nicht geschehen und jene Reise Josephs ausdrücklich an ein politisches Ereigniß angeknüpft, so liegt doch alle Wahrscheinlichkeit vor, daß hier eine Erinnerung an den wirklichen Sachverhalt die Ueberlieferung geleitet hat. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, daß diese Erinnerung bereits verblaßt war und daß der eigentliche Anlaß der Reise in der Ueberlieferung unrichtig aufgefaßt wurde. Das müßte er aber sein, wenn wirklich bei Lucas von einer Schatzung die Rede wäre, welche der Kaiser Augustus über das ganze römische Reich ausschrieb (2, 1). Denn alle Versuche, einen allgemeinen Reichscensus oder wenigstens einen Provinzialcensus für jene Zeit wahrscheinlich zu machen, sind doch ohne Erfolg geblieben und müssen daran scheitern, daß Palästina damals garnicht als Provinz zum römischen Reiche gehörte, sondern unter einem selbständigen Könige stand, welcher staatsrechtlich ein Bundesgenosse der Römer war. Geschichtlich wissen wir unter Augustus nur von einem dreimaligen Reichscensus, welcher die römischen Bürger betraf, und zu diesen gehörten die Juden nicht.

Allein der Wortlaut jener Angabe, welche, weil sie die noth-

---

*) Statt dessen hat es Strauß in seinem Leben Jesu von 1864, S. 335 ff. mit kaustischem Witz und vielem Behagen ausgemalt, wie der Evangelist sich an der Aufgabe, die Eltern Jesu nach Bethlehem zu führen, zerarbeitete und so endlich auf die Schatzung des Quirinius verfiel, die er nach Apostelg. 5, 37 kannte und bei der er das Licht seiner Alterthumskunde leuchten lassen konnte. Freilich fand diese Schatzung etwa 10 Jahre später statt und hätte auch unter den damaligen politischen Verhältnissen garnicht stattfinden können, freilich beschränkte dieselbe sich auf Judäa und konnte den Galiläer Joseph nie mit betreffen, freilich hätte die Form des römischen Census den Joseph nicht in seine Stammstadt führen und, selbst wenn derselbe in jüdischer Weise abgehalten wurde, nie die Maria zur Mitreise veranlassen können. Aber statt nun diesen ganz unglücklichen Gedanken aufzugeben und zu dem ihm von Strauß selber suppeditirten, viel näher liegenden zu greifen, die Eltern durch eine Engelerscheinung nach Bethlehem weisen zu lassen, wodurch sogar die Geburt daselbst noch viel bedeutsamer hervorgetreten wäre, hat er, dem doch als Heidenchristen die politischen Verhältnisse der damaligen Zeit und die Weise des römischen Census ungleich bekannter waren als uns, an diesem Gedanken festgehalten und sich so angeblich in ein ganzes Knäuel von Widersprüchen verwickelt.

wendige Voraussetzung der folgenden Erzählung bildet, bereits in der von Lucas benutzten Quelle gestanden haben muß, führt durchaus nicht auf ein Edict, welches die Einschätzung zur Besteuerung anordnete und welches nach den uns bekannten geschichtlichen Verhältnissen in dieser Form für Palästina nicht erlassen werden konnte, sondern lediglich auf eine administrative Maßregel, welche eine allgemeine Volkszählung anbefahl, wie sie den consolidirenden Regierungstendenzen des Kaisers entsprach, an der allgemeinen Reichsvermessung ihr Analogon hatte und sich auch auf die Länder der Vasallenkönige erstrecken konnte. Wenn es aber Thatsache ist, daß Augustus statistische Aufzeichnungen besaß, welche die Volksmenge, die waffenfähige Mannschaft, die Steuerkraft des gesammten Reichs feststellten, und sich auch auf die Länder der Bundesgenossen erstreckten,*) so müssen derartige Volkszählungen durch das ganze Reich vorgekommen sein; und eine solche ist es dann gewesen, die Joseph nach Bethlehem geführt hat. Die Erzählung giebt nicht die leiseste Andeutung von der hohen Bedeutsamkeit, welche der grübelnde Scharfsinn der Ausleger in dieser Fügung gefunden haben will, sei es daß man das Zusammentreffen des Beginns der Erlösung mit der Vollendung der Knechtung Israels hervorhob, oder die universelle Bedeutung Jesu für das ganze Weltreich darin ausgedrückt fand. Gerade daraus aber folgt, daß keine solche Vorstellung die Ueberlieferung bei dieser Combination geleitet hat, sondern daß dieselbe auf geschichtlicher Erinnerung beruhen muß.**)

*) Vgl. Suet. Octav. 28. 101. Tacit. Ann. 1, 11.

**) Eine ganz andere Frage ist, ob dem Evangelisten, der in seiner mehr historiographischen Weise (vgl. 3, 1ff.) die orientirende Notiz 2, 2 hinzugefügt hat, dieser geschichtliche Sachverhalt noch durchsichtig gewesen ist. Freilich daß derselbe diese Maßregel mit der Schatzung unter Quirinius verwechselt haben sollte, die ihm nach der Apostelgeschichte mit ihren geschichtlichen Umständen sehr wohl bekannt ist, erscheint schon von vorn herein als höchst unwahrscheinlich. So gewiß er dieselbe nach der Art, wie er sie mit dieser Schatzung in Parallele stellt, für eine eigentliche Einschätzung gehalten hat, so deutlich besagt der Wortlaut seiner Notiz, daß er sie von jener unterscheidet. Denn wenn er sagt, so sei eine erste Schatzung unter dem Proconsulat des Quirinius zu Stande gekommen, so kann er nicht an eine erste Schatzung der Juden denken, da er ja nach seiner Auffassung von 2, 1 an eine allgemeine Reichsschatzung denkt, sondern nur an eine erste, die Quirinius als Provinzialchef von Syrien abhielt und die er also eben von der bekannteren zweiten, welche die Annexion Judäa's introducirte, unterscheiden will. Hier verbindet sich nun freilich mit jener Verwechslung ein zweiter geschichtlicher Irrthum; denn zur Zeit der Geburt Jesu war nicht P. Sulpicius

Hätte es sich um eine Einschätzung gehandelt, so wäre derselben nach römischem Rechte jeder an seinem Wohnorte unterworfen gewesen; hier aber sollte sich jeder nach seiner Stammstadt begeben (Luc. 2, 3), so daß die Erzählung selbst indirect die Annahme eines eigentlichen Census ausschließt. Es war nur politisch klug, wenn eine Maßregel, der man im Volke kaum umhin konnte, verhängnißvolle Hintergedanken unterzulegen und mit Mißtrauen entgegenzusehen, in der der nationalen Sitte entsprechenden Weise der geschlechterweisen Zählung ausgeführt wurde, zumal wenn hiebei die öffentlichen Geschlechtsregister die Controle erleichterten. Das schloß ja immerhin nicht aus, daß dies nur angeordnet war, soweit noch die Familien ihren Ursprung auf die alten Geschlechter zurückführen konnten, während für die Uebrigen andere Formen der Zählung angewandt wurden; aber daß die Familie Josephs zu den ersteren gehörte, haben wir gesehen. Freilich wäre Maria in keinem Falle zur Mitreise verpflichtet gewesen; aber unsere Quelle behauptet auch keineswegs, daß sie mitgereist sei, um sich mit aufzeichnen zu lassen, sondern sie motivirt nach correcter exegetischer Auffassung ihre Mitreise ausdrücklich durch ihren damaligen Zustand (2, 5). Gewöhnlich vermuthet man, daß Joseph sein junges Weib in der unruhigen Zeit oder in den Gefahren der entscheidungsschweren Stunde, die ihr bevorstand, nicht habe allein lassen wollen. Aber näher liegt wohl, daß es Joseph, der mit Bestimmtheit die Geburt eines Sohnes erwarten durfte, daran lag, falls bei der Aufzeichnung die Entbindung schon erfolgt sein sollte, denselben von vorn herein als seinen legitimen Sohn in die öffentlichen Register eintragen zu lassen.

So kamen Joseph und Maria nach Bethlehem. Daß sie in der alten Davidstadt noch Beziehungen hatten, erhellt klar daraus, daß sie dort

---

Quirinius, sondern C. Sentius Saturninus Proconsul von Syrien. Allerdings hat man vielfach aus Zeugnissen des Alterthums wahrscheinlich zu machen gesucht, daß Quirinius zweimal Statthalter von Syrien gewesen sei; allein diese Versuche ermangeln doch gar sehr der vollen Ueberzeugungskraft und führen immer nicht recht auf die Zeit, um die es sich hier handelt. Man wird also annehmen müssen, daß Quirinius, von dem wir wissen, daß er etwa um jene Zeit mit außerordentlichen Aufträgen im Orient thätig war (vgl. Tac. Ann. 3, 48), als kaiserlicher Commissar jene Volkszählung geleitet hat und daß Lucas ihn irrthümlich dabei in der höheren Stellung denkt, die er später als Proconsul von Syrien inne hatte. Die Apologetik wird freilich wohl nie müde werden, den klaren Text mit den abenteuerlichsten exegetischen Kunststücken zu quälen, um ihn dieses sehr begreiflichen Irrthums zu entlasten.

auf Gastfreundschaft gerechnet; denn ausdrücklich erwähnt die Erzählung, daß bei der Ueberfüllung des Städtchens durch solche, welche der gleiche Zweck hingeführt, im Hause des Gastfreundes (2, 7, vgl. zum Ausdruck 22, 11) kein Raum mehr war. Ohnehin gab es nach damaligen Verhältnissen in dem kleinen Städtchen schwerlich eine Karavanserei, wie sie sonst mit ganz anderem Ausdruck erwähnt wird (10, 34). Freilich führen ihre dortigen Beziehungen auch nur auf Hirtenleute; denn offenbar war es eine Stallung, in der sie schließlich noch Unterkunft fanden und finden konnten, da die Heerden noch auf dem Felde nächtigten (2, 8). Wenn aber eine alte Ueberlieferung bei Justin und Origenes Jesum in einer Höhle bei der Stadt geboren werden läßt, so ist das mit der evangelischen Erzählung sehr wohl vereinbar, da dergleichen Höhlen öfter zu Viehställen eingerichtet wurden.*)

So ist es gekommen, daß der Heiland der Welt seine erste Lagerstätte in einer Krippe gefunden hat. Gewiß stimmt dieser Zug sehr wenig zu der Tendenz, die Geburt Jesu zu verherrlichen, welche doch vorausgesetzt werden müßte, wenn wir hier sagenhafte Gebilde vor uns hätten. Wir können freilich nicht umhin, eine bedeutungsvolle Fügung darin zu sehen, daß schon der Eintritt Jesu in diese Welt ihn von tiefster Niedrigkeit umgeben zeigt; aber wenn wir uns hier wirklich in einem Kreise von Sagen oder Dichtungen bewegen, wo man von Königsthronen träumte und die Eltern eigens in die alte Königsstadt geführt hatte, um das Königskind, vom Glanze himmlischen Ursprungs umleuchtet, dort geboren werden zu lassen, so ist es nur eine seltsame Einmischung moderner Vorstellungen, wenn man diesen Glanz durch den Contrast eines dunklen Stalles und einer armseligen Krippe nur noch gehoben glaubte. Und doch scheint hier gerade eine verherrlichende Sagenbildung, welche das Ereigniß der Geburt Jesu umsponnen hat, unleugbar. Oder singen nicht

*) Daß dies als ein sagenhafter Zug aus der griechischen Uebersetzung von Jesaj. 33, 16 entstanden sei (wo im Urtext weder von einer Höhle die Rede, noch eine Beziehung auf den Messias denkbar ist), entbehrt doch jeder Wahrscheinlichkeit. Daß nach Psalm 78, 70 David von den Schafhürden genommen ist, war sicher kein Grund, den Sohn Davids in einem Stalle geboren werden zu lassen; und wenn die Sage dabei wirklich auf Jesaj. 1, 3 reflectirte, so zeigt die spätere Legendendichtung, wieviel drastischer dieselbe einen solchen Zug zu verwerthen wußte, indem sie Ochs und Esel das Jesuskind anbeten ließ.

die himmlischen Heerschaaren dem Himmelskinde ihren Lobgesang und knieen nicht anbetende Hirten um die Krippe zu Bethlehem?

Wie seltsam vermischt sich doch in solchen Anschauungen der Zauber, mit dem je und je die Phantasie der anbetenden Christenheit die Krippe zu Bethlehem umwoben hat, mit dem, was der schlichte Text nach seiner unbefangenen Auffassung uns erzählt (Luc. 2, 8—20). In der naivsten Weise beruft er sich auf das Zeugniß der Mutter Jesu (2, 19), wenn er berichtet, wie in der heiligen Nacht Hirten, die auf dem Felde die Heerden bewacht hatten, bei der Krippe zu Bethlehem erschienen und zur Verwunderung der Anwesenden erzählten, sie hätten „ein Gesicht der Engel" gesehen, das ihnen kundgethan, wie in dieser Nacht in der Davidstadt der Messias Israels geboren sei. Von einer Anbetung ist nicht die Rede, von einer Verherrlichung der jungfräulichen Geburt steht so wenig da, daß die Erzählung vielmehr die Verwunderung der Eltern hervorhebt, die bisher allein um die messianische Bestimmung des Kindes wußten und nun sahen, wie dies selige Geheimniß ihres Hauses auch Fernstehenden kund geworden war. Gott lobend und preisend kehren die Hirten um, als sie in dem Kindlein, in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegend, die Bestätigung der Freudenbotschaft gefunden, die ihnen auf dem Felde geworden; denn nun wissen sie, daß dem Volke die Stunde der Errettung geschlagen hat.

Auch hier setzt die Erzählung allerdings voraus, daß es Gottesoffenbarungen giebt, durch welche auch den Niedrigsten unter den Frommen dieser Erde das tiefste Geheimniß göttlicher Rathschlüsse kund werden kann. Aber auch hier versteht es sich von selbst, daß der Bericht der tief erregten Hirten über ihr Erlebniß, ohnehin erst in mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt, nicht als trockene prosaische Berichterstattung genommen werden darf, daß daher die Form, in welche der Erzähler die ihnen gewordene Kundmachung kleidet, ihm angehört, wie wir noch in dem Engellobgesang die Gedanken wiederklingen hören, welche in den Kreisen der neuerwachten Prophetie die Herzen bewegten (vgl. S. 234). Daß diese Botschaft die Hirten nach Bethlehem trieb, versteht sich doch wohl von selbst; und daß sie dort erfuhren, in welchem Hause daselbst in dieser Nacht ein Kind geboren sei, begreift sich leicht genug, ohne daß wir der Vermittelungen bedürfen, welche man durch erdichtete Beziehungen der Hirten zu dem Hause, in dem Maria und Joseph eingekehrt waren, erst gewinnen

wollte. Daß auch hier das Bestätigungszeichen, das die Hirten bei der Krippe zu Bethlehem fanden, wo sie ohne Zweifel auch von den in den Eltern erweckten Hoffnungen erfuhren, bereits in die Engelbotschaft zurückgetragen ist, verstehen wir nach der Analogie früherer Vorgänge, die wir bereits kennen gelernt.*) Auf die vorwitzige Frage aber, woher gerade diesen Hirten, die vielleicht die Erfüllung solcher Hoffnungen garnicht mehr erlebten, jene Offenbarung zu Theil ward, würde schon die Antwort genügen, daß eben mit der Geburt Jesu die Zeit beginnt, wo das religiöse Leben des Einzelnen erst seinen wahren Werth empfängt und daher auch ein Gegenstand der segnenden und vorsorgenden Gnade Gottes wird. Mögen aber diese Hirten durch die Erfahrungen der heiligen Nacht befähigt sein, einst durch alle Kämpfe und Prüfungen der Erfüllungszeit hindurch sich der Gemeinde der Messiasgläubigen anzuschließen und ihres Heiles theilhaftig zu werden, oder mögen sie nur mit dem neugestärkten Glauben an die Erfüllung aller Verheißungen entschlafen sein; immer ward zugleich den Eltern durch ihr Erscheinen an der Krippe eine Stärkung ihres Glaubens zu Theil und eine Versiegelung der Hoffnung auf die Zukunft ihres Kindes, die ihnen nach dem Zeugniß unserer Quelle unvergessen geblieben ist.

Vergeblich hat man durch künstliche Berechnungen gesucht, aus den evangelischen Berichten den Geburtstag Jesu festzustellen. Man suchte zunächst die Zeit zu ermitteln, wo die Priesterklasse Abia (Luc. 1, 5) ihren Tempeldienst hatte. Aber alle diese Versuche scheitern an der völligen Unsicherheit der Ausgangspunkte, mochte man den Turnus der Priesterklassen nun von dem Anfangspunkt beim ersten Tempelweihfeste oder von dem Endpunkt bei der Zerstörung Jerusalems aus berechnen, so wie an der völligen Ungewißheit darüber, ob dieser Turnus überhaupt je ohne alle Unterbrechung und Ausnahmen fortgedauert hat. Auch müßte zuvor das Geburtsjahr Jesu und die ungefähre Jahreszeit feststehen, da jede Klasse zweimal im Jahre herankam. Endlich aber ist, selbst wenn diese Berechnung geglückt wäre, damit lediglich nichts gewonnen. Denn die Angabe über die Zeit, wo Elisabet empfing, und über den sechsten Monat,

*) Vergeblich bemüht sich die Mythenhypothese, die Rolle, welche die Hirten hier spielen, aus den Hirtengeschichten der Erzväter zu erklären, und muß gar die Sagen von Cyrus und Romulus ungeschickt genug herbeiziehen.

in welchem der Maria die Empfängniß verkündet ward (Luc. 1, 24. 26), sind so allgemeiner Natur, daß sich darauf keine Tagberechnung gründen läßt, zumal ja auch die Zeit, die bis zur Geburt verfließen mußte (1, 57. 2, 6), nicht auf den Tag zu bestimmen ist. Daß der Tag, auf welchen die Kirche nach längerem Schwanken die Feier der Geburt Jesu festgesetzt hat, nicht auf chronologischen Berechnungen beruht, ist gewiß. Aber selbst die Annahme, daß sich wenigstens das negative Resultat ergebe, der wirkliche Geburtstag Jesu könne nicht in die Winterzeit gefallen sein, weil die Heerden nach talmudischer Tradition vom März bis November im Freien zu nächtigen pflegten, ist nicht unangefochten geblieben. Mit Recht ist darauf aufmerksam gemacht, daß dies wohl von dem Austreiben der Heerden auf die höheren Alpenwiesen gelten mag, daß aber in den Thälern und in der Nähe der Ortschaften je nach den Witterungsverhältnissen die Heerden viel länger im Freien verweilen konnten.

Acht Tage nach der Geburt wurde dem Gesetze gemäß das Kind beschnitten (Lev. 12, 3) und dadurch in die gottgeweihte Volksgemeinde Israels aufgenommen.*) Wie dies mit Johannes geschehen war (Luc. 1, 59), so geschah es mit dem Kinde der Verheißung (2, 21), und wie dort, wurde hier ihm dabei der Name gegeben. Ob der Name Jesus eine Verkürzung aus Jehoschua (Jehova ist Hülfe) oder directe Wiedergabe des hebräischen Jeschua ist, kann nicht mehr ermittelt werden; jedenfalls deutet er auf die Hülfe und Rettung, die durch seinen Träger dem Volke kommen sollte. Allerdings war derselbe, sonderlich nach dem Exil, ein durchaus nicht ungewöhnlicher; aber wir haben hier doch nur die Wahl, entweder bei dem wunderlichsten Zufallsspiel stehen zu bleiben, daß dieser freigewählte Name so präcis dem höchsten Berufe dessen entsprach,

*) Vom Standpunkt der Anschauung aus, welche in diesen Geschichten nur die verherrlichende Kindheitssage erblickt, sollte man sich billig schon wundern, daß die Beschneidung, welche doch immer als die Ablegung der Unreinheit am Fleische aufgefaßt ward (vgl. Col. 2, 11), an dem in wunderbarer Weise von Gott geschenkten Kinde vollzogen wird. Freilich war ein Messias, der nicht durch die Beschneidung dem Volke der Verheißung einverleibt gewesen wäre, für das judenchristliche Bewußtsein ein undenkbarer Widerspruch, aber daraus erhellt nur aufs Neue, wie wenig man von ihm aus auf die Ausschließung einer natürlichen Erzeugung kommen konnte.

der ihn trug, oder anzunehmen, daß diese Namengebung eine göttliche Fügung war, die den dem Kinde gegebenen Beruf zum Ausdruck bringen sollte. Unsere Evangelisten haben diese Fügung dadurch vermittelt gedacht, daß die seine Geburt verkündigenden Engel den Namen vorausbestimmt hatten (Matth. 1, 21. Luc. 1, 31); aber nach unserer Auffassung dieser Verkündigungsszenen haben sie damit doch nur die Wahrheit zum Ausdruck gebracht, daß die durch die göttliche Offenbarung in den Eltern erweckte Hoffnung auf die messianische Bestimmung des Kindes in diesen bedeutungsvollen Namen hineingelegt ist.

Nach dem Gesetze (Lev. 12, 2ff.) waren die Wöchnerinnen nach der Geburt eines Knaben sieben Tage lang unrein und mußten sich dann noch 33 Tage im Hause halten, bis sie im Tempel das Reinigungsopfer darbringen und wieder an der Gemeinschaft der gottgeweihten Volksgemeine vollen Antheil nehmen durften. Lucas erzählt ausdrücklich, daß die Eltern Jesu zur gesetzmäßigen Zeit nach Jerusalem heraufzogen, um ihre gesetzliche Pflicht zu erfüllen (2, 22), und hat sogar die Erinnerung aufbehalten, daß sie das Opfer der Armen brachten, zwei Turteltauben oder ein Paar junge Tauben (2, 24, vgl. Lev. 12, 8). Ferner mußte jeder Erstgeborene Jehova als sein spezielles Eigenthum dargestellt werden, um dann von der Verpflichtung zum Tempeldienst, der ja längst den Leviten übergeben war, losgekauft zu werden (Exod. 13, 2. 12f.); und auch diese Darstellung (Luc. 2, 22f.) wird ausdrücklich mit Berufung auf die gesetzliche Ordnung als die Absicht ihres Tempelbesuchs genannt (vgl. 2, 27). Sicher also bewegen wir uns hier nicht auf dem Gebiet der Sage, sondern völlig nüchterner, an die jüdisch-gesetzlichen Ordnungen anknüpfender Geschichte.*) Allerdings aber bilden in unserer Erzählung

*) Undenkbar bleibt es, wie die Sage darauf verfallen konnte, der jungfräulichen Mutter die Reinigungspflicht aufzuerlegen, welche doch von der Anschauung der den geschlechtlichen Vorgängen anhaftenden natürlichen Unreinheit ausging. Wäre wirklich die Tendenz, die Gesetzesstrenge der Eltern aufzuweisen, stark genug gewesen, dies zu fordern, so hätte sie ja so leicht gerade hier durch eine wunderbare Inhibirung dieser Pflichterfüllung noch einmal das Wunder der jungfräulichen Geburt verherrlichen können, das von derselben zu eximiren schien. Auch die Darstellung im Tempel schien doch auf ein Kind nicht zu passen, das in höherem Sinne als alle Priester dem Dienste Gottes geweiht war. Um die folgende Scene herbeizuführen, bedurfte es wahrlich solcher Zurüstungen nicht. Glaubte die Sage dieselbe aber einmal zu bedürfen, so hätte sie sicher

diese Vorgänge nur die schlichte Erläuterung der Situation, in welcher wir uns ein im Folgenden erzähltes bedeutungsvolles Ereigniß denken sollen (2, 25—35).

In jenen Kreisen der Frommen zu Jerusalem, wo noch die messianische Hoffnung wahrhaft lebendig war, lebte ein wegen seiner Gottesfurcht und Gesetzestreue hochgeachteter Greis, Namens Symeon. Er gehörte zu denen, welchen der Geist der neuerwachten Prophetie zuerst verliehen war, und durch diesen Geist empfing er auf sein Gebet die Zusicherung, er werde nicht sterben, ohne den Messias gesehen zu haben. Vom Geiste getrieben kam er in den Tempel, als eben die Eltern Jesu daselbst erschienen, um ihren Erstgeborenen Gott darzustellen, erkannte kraft dieses prophetischen Geistes in ihm das Messiaskind und pries, dasselbe auf seine Arme nehmend, Gott für die ihm gewordene Erfüllung jener Verheißung, nach der er nun in Frieden sterben könne. Als besonders bedeutsam aber hebt die Erzählung hervor, wie Symeon die in dem Messias erscheinende Errettung als eine solche bezeichnet habe, die allen Völkern kund werden solle, indem in ihm den Heiden ein Licht aufgeht, das ihnen Jehova in seiner vollen Herrlichkeit offenbar macht und Israel, das Volk Gottes, als den Träger seines Lichts und Heils vor ihnen verherrlicht. Es ist auch diese Weissagung nur eine lebensvolle Reproduction altmessianischer Verheißungen, nach welchen zur Zeit der Heilsvollendung Israel hoch erhöht sein sollte vor allen Völkern, die, angelockt durch das in ihm verwirklichte Heil, kommen würden, um sich der vollendeten Theokratie anzuschließen und in ihr die Erkenntniß und Verehrung des Einen wahren Gottes zu finden (vgl. Jesaj. 2, 2ff. 11, 10. 60, 1ff.). Auch diese Weissagung trägt die Gewähr ihres Ursprunges aus dieser Zeit der neuerwachten Prophetie in sich selbst. Denn daß das Licht und das Heil, das der Messias den Heiden brachte, thatsächlich nicht zur Verherrlichung, sondern zur Verwerfung Israels führte, hat Niemand klarer ausgesprochen, als der Apostel, dessen Schüler diese Erzählung in sein Evangelium aufnahm (Röm. 11, 11. 15), also diese Weissagung sicher nicht erdacht, vielmehr in seiner Apostelgeschichte recht

---

die Befolgung dieser gesetzlichen Ordnung nicht ohne einen Zug sich vollziehen lassen, welcher ihre Anwendbarkeit rechtfertigte, oder ihr eine allem Vorangehenden entsprechende höhere Deutung unterlegte.

absichtsvoll nachgewiesen hat, wie es kam, daß dieselbe nicht in Erfüllung ging.

Auch hier bewahrt die Erzählung die Erinnerung an die Verwunderung der Eltern (Luc. 2, 33), die nicht nur von einem Manne, den sie zum ersten Male sahen, offen aussprechen hörten, was sie als stille Hoffnung über die Zukunft ihres Kindes in ihren Herzen bewahrten, sondern die ihm eine Bestimmung zugewiesen sahen, welche wohl weit über den damaligen Gesichtskreis auch der Frömmsten in Israel hinausging. Denn das von den Heiden zertretene Volk hatte längst verlernt, das von ihm erhoffte Heil als eines zu betrachten, dessen Vermittler es auch für die Heiden werden sollte, da mit und vor diesem Heil nur das Gericht über die Völker kommen konnte, die sich an dem Erwählten Jehova's so schmählich vergriffen hatten. Aber noch Unverhoffteres stand ihnen zu hören bevor. Denn nachdem er sie gesegnet, als deren Kind der Messias aufwachsen sollte, weissagte Symeon von dem Widerspruch, den dieses Zeichen göttlicher Gnade und Errettung in seinem eigenen Volke finden werde. Der Herzen geheimste Gedanken sollten an ihm offenbar werden; und je nachdem die Einzelnen in Israel sich zu ihrem Messias stellen würden, sollte Heil oder Verderben über sie kommen. Dann aber werde die Zeit kommen, sprach er, zur Mutter gewandt, wo auch durch ihre Seele ein Schwert gehe (2, 34 f.). Es ist wieder nur die Verwechselung der ungeahnten Erfüllung, welche diese Weissagung an der mater dolorosa unter dem Kreuze gefunden hat, mit dem schlichten Prophetenwort, das unsere Quelle bietet, wenn man in demselben eine unmögliche, weil im Gesichtskreise des Redenden noch keinerlei Anknüpfungspunkte findende, Vorhersagung der Kreuzesstunde zu sehen glaubte. In Wahrheit handelt es nur von dem Schmerze, welchen es dem Mutterherzen bereiten mußte, wenn dasselbe ihr Kind von Vielen verworfen sah, die bisher als die Besten in Israel gegolten hatten und deren innerstes Wesen an ihrem Widerspruch gegen den verheißenen Heilbringer offenbar ward. Wohl sah der Blick des Propheten weiter, als Alle, die bisher dem Kinde der Verheißung zugejauchzt hatten; aber daß demselben nicht gerade mit der höchsten Bestimmung des Kindes, die ihm leuchtend vor Augen stand, auch eine Ahnung des Schwersten, was demselben beschieden war, sich aufthun konnte, wird man um so weniger behaupten können, je enger noch die Grenzen sind, in welche diese Ahnung beschlossen erscheint.

Aber nicht nur die Möglichkeit einer solchen Weissagung darf man behaupten, unsere Erzählung bietet uns eine Bürgschaft für ihre Geschichtlichkeit; sie weist uns selbst auf die Quelle hin, aus welcher die Ueberlieferung von derselben stammt. Sie führt eine zweite Gestalt aus dem Kreise jener Frommen in Jerusalem ein, die gleichfalls mit dem Geiste der Weissagung begnadigt war. Sie charakterisirt die Prophetin Anna genau als eine Tochter Phanuels, die ihr Geschlecht noch auf einen der im Großen und Ganzen längst verschollenen Stämme, den Stamm Asser, zurückführte. Sie schildert uns dieselbe aufs Eingehendste als eine Wittwe, die nach kurzer siebenjähriger Ehe bis zu ihrem 84. Lebensjahre ehelos geblieben war, um ganz dem Gebet und frommen Uebungen zu leben. Zu erzählen hat sie von ihr nichts, als daß auch sie in den Lobpreis Symeons einstimmte und danach unter den Hoffenden in Jerusalem von diesem Erlebniß erzählte (2, 36—38). Vergeblich fragt man sich, welches der Zweck dieses Zusatzes sein soll, wenn der Erzähler nicht damit in der schlichtesten Weise auf die Quelle hinweisen will, aus der die Ueberlieferung von dieser Scene im Tempel stammt. Wie sie Anna in jenem Kreise erzählt hat und wie sie dort als eine unvergeßliche Erinnerung an jene Tage, wo das Licht einer seligen Hoffnung den lange und bange Harrenden wieder aufging, treu bewahrt ist, so hat unsere Quelle sie wiedererzählt.

Der Evangelist oder schon seine Quelle setzt voraus, daß, nachdem die Veranlassung, welche Joseph und Maria nach Bethlehem geführt hatten, hinweggefallen war und nachdem sie ihre gesetzlichen Pflichten, welche die Mutter 40 Tage im Hause hielten und dann zur Reise nach Jerusalem nöthigten, erfüllt hatten, wieder in ihre eigentliche Heimath zurückkehrten (2, 39). Anders ergiebt sich die Sache nach Matthäus, wo die Erzählung im 2. Capitel ohne Zweifel voraussetzt, daß die Eltern wenigstens nach Jahresfrist sich noch in Bethlehem befanden. Es muß unbedingt zugegeben werden, daß der Erzähler, der von jener Voraussetzung ausgeht, von diesen Ueberlieferungen nichts wußte, und wir sehen darin nur einen neuen Beweis, daß Lucas unser erstes Evangelium nicht kannte. Aber daraus folgt doch in Wahrheit nichts Anderes, als daß die Ueberlieferungen aus der Kindheitsgeschichte vereinzelt umliefen und jedem unserer Evangelisten nur bruchstückweise bekannt waren, daß aber die Angabe des Lucas über die Rückkehr der Eltern eine irrthümliche Combination ist, zu

welcher er durch die Unvollständigkeit seiner Kenntniß des Sachverhalts veranlaßt wurde.*) Es kann sich nur fragen, ob die bei Matthäus zu Grunde liegende Voraussetzung, daß die Eltern Jesu noch länger in Bethlehem geblieben sind, gegenüber der Thatsache, daß Nazaret ihre eigentliche Heimath war, irgend eine Wahrscheinlichkeit für sich hat. In der That aber konnten die Eltern Jesu kaum umhin, in der göttlichen Fügung, welche sie unmittelbar vor der Geburt ihres Kindes nach Bethlehem geführt hatte, einen Wink zu sehen, daß der verheißene Sohn Davids auch in der alten Davidstadt aufwachsen solle. Vermögen schon wir dieselbe nur als eines der Mittel zu deuten, durch welche dem Volke jeder Anlaß zum Unglauben an die Messianität Jesu aus dem Wege geräumt werden sollte, so schien sie ja ein solches nur zu werden, wenn nun die alte Königsstadt wirklich seine Heimath wurde. Konnten sich aber seine Eltern nach Allem, was wir von der Form der in ihnen geweckten Hoffnungen gehört haben, die Erfüllung seiner Bestimmung nicht anders als so denken, daß er den Thron seiner Väter bestieg und die Zügel des Regimentes ergriff, so lag ja nichts näher, als ihn hier in der Nähe der Hauptstadt aufzuerziehen, von der doch einst allein die Erfüllung seines großen Lebenswerkes den Ausgang nehmen konnte. Daß die Familie besitzlos war, haben wir gesehen; ebenso, daß sie auch in Bethlehem noch

---

*) Man meint freilich oft, hier den Punkt gefunden zu haben, wo unsere Kindheitsgeschichte sich nach Zeit und Ort in unlösbare Widersprüche verwickelt, welche von vorn herein die völlige Unglaubwürdigkeit der in ihr enthaltenen Ueberlieferungen der historischen Kritik evident machen. Auch hier hat die Apologetik schwer gefehlt und der Kritik nur die Waffen geschmiedet, indem sie entweder dem offenbaren Sinn der Erzählung in Matth. 2 zuwider das dort Berichtete in jene 40 Tage unterzubringen suchte oder dem klaren Wortlaut von Luc. 2, 39 zuwider behauptete, daß diese Stelle eine Rückkehr nach Bethlehem und die Matth. 2 berichteten Zwischenfälle nicht ausschließe. Aber wie der erste Evangelist daraus, daß die Eltern Jesu noch nach mehr als Jahresfrist in Bethlehem wohnten, geschlossen hat, daß dies ihr ursprünglicher Wohnsitz war (vgl. S. 235 f.), so hat Lucas vorausgesetzt, daß sie sobald als möglich nach ihrer galiläischen Heimath zurückgekehrt seien. Beides ist unrichtig. Es würde aber alle Glaubwürdigkeit geschichtlicher Ueberlieferungen aus einer Zeit, von der man urkundliche Kenntniß der Natur der Sache nach nicht mehr haben kann, aufhören, wenn man aus so leicht erklärlichen Differenzen in der Art, wie sich einzelne Schriftsteller den Zusammenhang der ihnen nur unvollständig bekannten Ereignisse zurecht gelegt haben, schlechtweg auf die Unglaubwürdigkeit der von ihnen aufbewahrten Ueberlieferungen schließen dürfte.

Beziehungen besaß. Ob Joseph sich also hier oder in Nazaret durch sein Handwerk den Lebensunterhalt erwarb, blieb sich um so mehr gleich, als er ja länger als Monatsfrist doch in Bethlehem zu bleiben genöthigt war und diese Zeit schwerlich dort zugebracht haben wird, ohne Arbeit zu suchen und zu finden.*) Darum dürfen wir uns nicht wundern, die Eltern im zweiten Lebensjahr des Kindes noch in Bethlehem wohnhaft zu finden.

Aber Gottes Rath war ein anderer, als der Menschen Rath. Ihm genügte, in der Geburt zu Bethlehem ein neues Wahrzeichen aufgestellt zu haben, daß dies das Kind der Verheißung sei. Die Wege, auf denen Gott dieselbe zu erfüllen gedachte, waren ja von vorn herein andere, als sie die Eltern erwarteten, wenn sie das Kind in Bethlehem wollten aufwachsen lassen. Ihm mußte gerade der Rath seiner Feinde dazu dienen, das Kind in seine eigentliche Heimath zurückzuführen.

---

5. Gefahr und Rettung.

Seit dem Exil, mehr noch seit den schweren und drangsalsvollen Zeiten, welche die neue Colonie im heiligen Lande durch die Jahrhunderte hindurch erlebt hatte, waren zahlreiche Juden, bald in freiwilliger Flucht, bald als Kriegsgefangene oder in Sclaverei verkauft, durch die Heidenländer hin zerstreut. Auch weit in den Orient hinein reichte die jüdische Diaspora. Dort bauten sie ihre Synagogen, und der schlichte Gottesdienst daselbst mit dem Lesen und Erklären der heiligen Buchrollen, so wie mit den Gebeten zu dem Einen Gott Himmels und der Erde ward zu einer unbeabsichtigten, aber mächtigen Propaganda unter der längst von ihren Religionen unbefriedigten, nach etwas Besserem sich sehnenden Heidenwelt. Aber auch wo es so weit nicht kam, daß sie den ent-

*) Wenn die Kritik es zu den schwerwiegenden Widersprüchen unserer Evangelien zählt, daß die Eltern nach Lucas im Stalle wohnten und Matth. 2, 11 in einem Hause, so begreift sich's doch leicht genug, daß, nachdem die Vielen, welche die Volkszählung nach Bethlehem geführt, wieder abgereist, sie im Hause des Gastfreundes, wo nur damals kein Raum war, oder sonst wo Wohnung suchten und fanden, wenn sie sich zum Bleiben entschlossen.

scheidenden Schritt thaten und auf dem Wege des Proselytenthums sich durch engere oder weitere Bande dem Judenthum anschlossen, mußten die Heiden Kunde von dem erhalten, was die dort an jedem Sabbat gelesenen heiligen Bücher von der Zukunft Israels weissagten. Nicht nur der jüdische Schriftsteller Josephus erzählt es uns, auch die heidnischen Geschichtschreiber Sueton und Tacitus bestätigen es, wie durch den ganzen Orient hin die Kunde verbreitet war von dem großen Könige, der einst in Judäa aufstehen und die Weltherrschaft erlangen werde.*) Wie manche, die noch Bedenken trugen, sich dem Judenthum von heute anzuschließen, mochten sehnsüchtig in eine Zukunft hinausschauen, welche mit der Erfüllung jener Verheißung ein goldenes Zeitalter des Friedens und der Wohlfahrt über den unter Krieg und Blutvergießen seufzenden Erdkreis heraufzuführen versprach! War doch das Forschen und Fragen nach der Zukunft dem Orient keineswegs fremd. Unter den Persern und Medern bildeten die Magier eine angesehene Priesterkaste, die sich, wie mit geheimer Naturkunde und Medicin, auch mit Astrologie beschäftigte; und weithin im Abendlande war ihr Name gebräuchlich für alle die, welche, aus dem fernen Orient gekommen, sich mit Sternseherei und Traumdeuterei, aber auch mit Zauberei und allerlei Gauklerkünsten beschäftigten. Wie manche von ihnen mochten längst in den Sternen gesucht haben, was die Schriften der Juden von jener großen schönen Zukunft, die allen Völkern beschieden sein sollte, weissagten!

Die evangelische Geschichte erzählt, daß einst in der frühesten Kindheit Jesu solche Magier im Hause Josephs zu Bethlehem erschienen (Matth. 2, 1—11). Vergeblich sind alle Bemühungen, unserem Texte irgend eine nähere Andeutung über ihre Heimath abzulauschen; er sagt nur, daß sie aus dem fernen Morgenlande herkamen, und deutet an, daß sie Heiden waren. Sie glaubten den Stern des großen Königs der Juden gesehen zu haben und hatten sich aufgemacht, dem neugeborenen Könige zu huldigen. Von einem Wunderstern d. h. einem außerhalb der Naturordnung von Gott gewirkten Phänomen, wie es die spätere Legende sich ausmalte, weiß unsere schlichte Erzählung nichts, in der vielmehr die Voraussetzung liegt, daß die sternkundigen Magier einer von ihnen erwarteten Erscheinung die Bedeutung beigelegt hatten, die Geburt des Er-

*) Vgl. Ios. bell. jud. VI, 5, 4. Suet. Vesp. 4. Tacit. Hist. 5, 13.

sehnten vorauszuverkündigen. Ob dabei an die Erscheinung eines einzelnen Sterns, z. B. eines Kometen, oder an den Eintritt einer Planetenconjunction gedacht ist, können wir nicht mehr wissen, da das Neue Testament, wie der populäre Sprachgebrauch, nachweislich zwischen den Bezeichnungen eines Sternes und eines Sternbildes nicht mehr scharf unterscheidet. Es gehört eben zum astrologischen Glauben aller Zeiten, daß Geburt wie Tod ausgezeichneter Menschen durch irgend eine Sternerscheinung angekündigt werde; und wenn das Ereigniß, das die Magier nach ihren astrologischen Regeln berechnet zu haben glaubten, wirklich eingetreten war, so sehen wir darin nur eine göttliche Fügung, welche die orientalischen Weisen auf dem Wege ihres Suchens und Forschens das Ersehnte finden und ihnen in der Weise ihres Anschauungskreises die Erscheinung des Weltheilandes kund werden ließ.*)

Daß die Magier den neugeborenen König der Juden zunächst in der Hauptstadt des Landes suchten (Matth. 2, 1 f.) und nicht etwa von dem Sterne

*) Nur die Bedeutung, die Art, wie eine solche astrologische Combination zu Stande kommen konnte, zu veranschaulichen, hat die berühmte Entdeckung Kepler's, wonach im Frühling des Jahres 748 a. u. c., also etwa um die Zeit der Geburt Jesu eine seltene Conjunction der drei oberen Planeten Jupiter, Saturn und Mars eingetreten sein muß, wobei man freilich annahm, daß innerhalb derselben noch, wie im Jahre 1604, wo dieselbe wiederkehrte, ein Stern erschien, der mit der Helligkeit eines Fixsterns erster Größe leuchtete und erst nach anderthalb Jahren erlosch (vgl. de Jesu Chr. servatoris nostri vero anno natalitio, 1606). Schon der Rabbi Abarnabel im 15. Jahrhundert spricht in seinem Commentar zu Daniel über die Bedeutsamkeit dieser Conjunction, die sich drei Jahre vor Mosis Geburt im Sternbild der Fische zugetragen haben soll, indem er dies Sternbild für das des Volkes Israel erklärt, und glaubt, daß nach der Wiederkehr derselben im Jahre 1463 die Erscheinung des Messias nahe sein müsse. Aber weder läßt sich darauf eine Berechnung des Geburtsjahres Jesu gründen, da die Annahme, daß schon die Magier von dieser Combination geleitet seien und daß der Eintritt jener Conjunction wirklich mit der Geburt Jesu zusammentraf, doch bloße Vermuthung bleibt, noch ergiebt sich daraus ein Beweis für die Geschichtlichkeit unserer Erzählung, da auch die Sage an die Bedeutsamkeit einer solchen Erscheinung anknüpfen konnte. Umgekehrt freilich involvirt es auch keine Bestätigung oder Ermuthigung astrologischen Aberglaubens, wenn den Magiern die ihnen von Gott zugedachte Offenbarung in der ihrem geistigen Horizont entsprechenden Weise zu Theil ward, da auch die wunderbarste Art göttlicher Offenbarungen sich immer irgendwie durch das Geistesleben der Empfänger vermittelt und also in ihrer Form durch dasselbe bedingt ist.

direct nach Bethlehem gewiesen waren, zeigt nur, daß wir uns hier eben nicht auf dem Gebiete der Sage bewegen; und wie sie dort erfahren konnten, daß der Messias in der alten Davidstadt geboren sein müsse, haben wir bereits gesehen. Wenn sie sich nun bei Nacht, wo man im Orient zu reisen liebt, nach Bethlehem aufmachten, so ist klar, daß ihnen kein Wunderstern die bekannte Straße dorthin zu zeigen brauchte. Daß aber auch durch kein Wunder der Stern ihnen das Haus zeigen konnte, wo das Messiaskind zu finden war, folgt aus bekannten optischen Gesetzen, denen auch der wunderbarste Stern unterworfen ist, wenn er von menschlichen Augen beobachtet wird. Unsere Ueberlieferung zeigt auch keine Spur von einem solchen wegweisenden Stern, der nur der abenteuerlichsten Märchenwelt angehören könnte, sondern sie erzählt, daß das Gestirn, das ihnen durch sein Erscheinen die Geburt des Messias angekündigt hatte, auf dem ganzen Wege nach Bethlehem ihnen vor Augen stand, also, wie es dem Wandernden erscheint, vor ihnen herzugehen und mit ihnen stillzustehen schien. Sie betont in der naivsten Weise die Freude der Magier darüber, da sie hierin offenbar die Bürgschaft sahen, daß sie auf dem rechten Wege seien, um zu finden, was sie suchten (2, 9 f.). Wie sie das Messiaskind in Bethlehem auffanden, erst ausdrücklich zu erklären, fühlt der Erzähler durchaus kein Bedürfniß; ihm genügt die Andeutung, daß sie es bei seiner Mutter Maria fanden (2, 11), da sie im Städtchen leicht genug erfahren konnten, wie es das Kind der Maria von Nazaret sei, an das sich so große Hoffnungen knüpften. Dem Königskinde aber wollten sie nicht anders nahen, als mit den kostbarsten Geschenken, mit denen man im Orient das Angesicht des Königs zu suchen pflegt (2, 11).*)

Aber haben wir ein Recht, diese Ueberlieferung für geschichtlich zu halten, obwohl wir über die Quelle, aus der sie der erste Evangelist geschöpft hat, schlechterdings nichts mehr ermitteln können, wie etwa bei den Lucaserzählungen? Oder ist hier nicht einfach die Anerkennung,

*) Da Gold und Weihrauch auch Jes. 60, 6 aus Saba kommen, wie nach Ezech. 27, 22 auch Specereien, so hat man hienach am häufigsten Arabien als das Vaterland der Magier gedacht, wenn man nicht der alten Priesterkaste wegen bei Persien stehen blieb. Aber abgesehen davon, daß Arabien keineswegs der einzige Fundort dieser Kostbarkeiten ist, erhellt durchaus nicht, daß sie diese im ganzen Morgenlande üblichen Weihgeschenke gerade aus ihrer Heimath mitgebracht hatten.

welche Jesus in der Geschichte erst viel später gefunden hat, durch die Sage bereits in seine Kindheit zurückgetragen?*) In der That schien hier gerade der Nachweis sehr leicht zu sein, wie zwei alttestamentliche Motive diese Sagenbildung geleitet haben, einmal der Stern aus Jacob, von welchem Bileam weissagt (4. Mos. 24, 17), und dann die prophetischen Schilderungen von der Wallfahrt der Heiden nach dem Licht, das in Zion aufgeht (vgl. besonders Jesaj. 60, 1—9. Ps. 68, 30. 32. 72, 10 f.). Allein jene Bileamsweissagung redet doch zweifellos von dem Messias selbst und ist noch in den Targumim nicht anders gedeutet; erst in nachchristlicher Zeit hat man, durch unsere Geschichte bewogen, gegen den klaren Parallelismus sie auf einen Stern bezogen, der die Ankunft des Messias ankündigt. In diesen prophetischen Schilderungen aber sind die, welche Geschenke nach Zion bringen, allemal Könige, weshalb auch die spätere Legende, welche wirklich auf diese Weissagungen reflectirte, nicht unterlassen hat, die Magier in Könige zu verwandeln. Es müßte also lediglich die Combination beider Motive dazu veranlaßt haben, diesen die sternkundigen Magier zu substituiren. Allein das Licht, das den Heiden zur messianischen Zeit aufgeht, von einem Stern zu deuten um einer unmißverständlichen Weissagung willen, die davon nichts enthält, war einer noch in der alttestamentlichen Bildersprache lebenden Zeit doch ganz unmöglich; und überall ist solche künstliche Reflexion ganz gegen die Weise

*) Freilich von einer Verherrlichung seiner wunderbaren Geburt, oder gar von der Anerkennung eines übermenschlichen Wesens ist auch hier nirgends die Rede; aber die Huldigung, welche dem neugeborenen König der Juden widerfährt, wäre die sagenhafte Anticipation der Anerkennung Jesu als des verheißenen Messias selbst in der Heidenwelt. Dann müßte natürlich die Erzählung von den Hirten auf dem Felde nur eine andere Form dieser verherrlichenden Kindheitssage sein, die um so weniger die Verwandtschaft mit der unsrigen verleugnen kann, als ja der Stern, der hier die Offenbarung der messianischen Bestimmung Jesu vermittelt, noch in der Bildersprache der Apokalypse das geläufige Symbol eines Engels ist, wie er bei Lucas als Bote der Geburt des Messias erscheint. Aber auch hier hat sich die Kritik nicht einmal darüber einigen können, welche dieser Formen in der Entwicklungsgeschichte der Sage als die ursprüngliche erscheint. Für uns freilich, die wir aus inneren und äußeren Gründen die Erzählung von den Hirten für geschichtlich halten mußten, bliebe immer nur die Möglichkeit, unsere Erzählung als eine sagenhafte Umbildung jener anzusehen; und selbst wenn man auch sie für sagenhaft hält, würde immer dieselbe als die ursprünglichere Form der Sage erscheinen, weil sie noch an die als geschichtlich erwiesene Situation der Eltern in Bethlehem anknüpft.

einer von unbewußten Motiven geleiteten Sagenbildung. Man müßte also auch hier endlich den Gedanken an wirkliche Sagenbildung aufgeben und an die Entstehung unserer Erzählung aus bewußter Dichtung denken, da nur eine solche die ihr gegebenen Motive nach dem Bedürfniß ihrer Composition frei modificiren und combiniren kann. In der That aber entspricht ja auch diese Erzählung ganz den Grundgedanken des ersten Evangeliums. Denn wenn dasselbe nachweist, wie das für Israel bestimmte und verheißungsmäßig bereitete Heil durch die Schuld des Volkes von Israel genommen und den Heiden gegeben ist, so erscheint ja diese Eingangserzählung nur wie eine Weissagung auf den Ausgang der ganzen evangelischen Geschichte (vgl. Matth. 28, 19), indem es gerade Heiden, die von fern herkommen, sind, welche dem neugeborenen Könige der Juden huldigen. Aber ob deshalb diese Erzählung frei erdichtet, oder ob sie nur aus dem Kreise von Ueberlieferungen, die dem Evangelisten zur Verfügung standen, absichtsvoll ausgewählt ist, das läßt sich doch nur danach entscheiden, ob sie auf geschichtliche Voraussetzungen oder rein auf ideale Motive zurückweist. Daß ihr aber jene nicht fehlen, haben wir gezeigt; und wie wenig diese in ihr wirksam sind, erhellt aus der Thatsache, daß der Evangelist, der doch sonst so eifrig nach der Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen sucht, bei dieser Erzählung nirgends auf eine jener Prophetenstellen zurückweist, aus denen sie entstanden sein soll.

Entsteht uns schon hieraus das günstige Vorurtheil, daß wir es mit einer geschichtlichen Ueberlieferung zu thun haben, so kann dasselbe dadurch nur bestätigt werden, daß diese Erzählung keineswegs in der Luft schwebt, wie die Erzeugnisse der späteren Legendendichtung, sondern daß sie an bekannte geschichtliche Verhältnisse anknüpft und mit einer völlig andersartigen Erzählung aufs Engste verflochten ist.*) Die Magier hatten nämlich in Bethlehem erzählt, der König Herodes sei auf sie aufmerksam geworden, als sie in Jerusalem und zwar, wie es sich für sie von selbst verstand,

*) Freilich hat man auch in dieser nur ein Lieblingsthema aus der Kindheitssage großer Männer variirt gefunden, das von der Bedrohung und Errettung ihres Lebens handelt. Aber abgesehen davon, daß wenigstens das Alte Testament doch kein Analogon dafür bietet, als die völlig andersartige Geschichte des Moses, die erst in einer Umbildung bei Josephus eine gewisse Aehnlichkeit erhält, bleibt die Verflechtung dieser Sage mit der Magiergeschichte unerklärt, da man nach Luc. 2, 38 keiner Fremden mehr bedurfte, um die Geburt des Messiaskindes am Königshofe bekannt werden zu lassen.

zunächst am Königshofe nach dem Königskinde fragten, und habe sie selbst nach Bethlehem gewiesen mit dem Auftrage, ihm Kunde von dem Kinde zu bringen, damit auch er ihm huldigen könne (Matth. 2, 7 f.). Dort hatten sie natürlich bald erfahren, daß dies nur ein heuchlerisches Vorgeben des stets um seine Herrschaft bangenden Königs sein könne, und waren dann, ohne wieder Jerusalem zu berühren, in ihre Heimath zurückgekehrt (2, 12). Die Eltern Jesu aber, die Nachstellungen des ebenso grausamen als mißtrauischen Königs fürchtend, hatten sich schleunigst über die nicht ferne Südgrenze des Landes geflüchtet, wo sie unter der zahlreichen Judenschaft der römischen Provinz Aegypten bis zum Tode des Königs ein sicheres Asyl fanden (2, 13—15). Als bald darauf in Bethlehem etliche Kinder von ein bis zwei Jahren ermordet wurden, schrieb man im Volksmunde dies wahrscheinlich genug dem Argwohn des Herodes zu, welcher, von den Magiern im Stiche gelassen, auf diese Weise das Messiaskind sicher zu treffen versucht habe (2, 16).

Dies sind doch ohne Zweifel die einfachen Thatsachen, welche der Darstellung unseres ersten Evangeliums zu Grunde liegen. Wenn der Erzähler es ausmalt, wie Herodes erschrak, als er von der Geburt des verheißenen Königs hörte, und wie Jerusalem mit ihm erschrak (2, 3), weil die Hauptstadt mehr an dem Usurpatorkönig hing, als sie auf den Gesalbten Jehova's wartete, so ist das freilich keine geschichtliche Notiz, sondern zunächst nur die Vorstellung des Schriftstellers; aber dieselbe entspricht dem Charakter des Königs, der auf viel geringfügigeren Anlaß um Thron und Leben gezittert hatte. Daß Herodes die Magier heimlich rufen ließ (2, 7), war so unklug nicht, da sie sonst vor der Zeit leicht über seine wahre Absicht aufgeklärt werden konnten, und für sie darin kein Grund zum Verdachte lag; ebensowenig aber, daß er sich überhaupt ihnen anvertraute, da er diese Fremden am besten über seine Absichten täuschen und ihre Erkundigungen am ehesten unverfänglich erscheinen konnten. Uebrigens lehrt die Erfahrung, daß Argwohn und Furcht in ihrer vermeintlichen Schlauheit keineswegs immer klug handeln. Gewiß hat es über die näheren Verhandlungen des Herodes mit den Magiern keine detaillirte Ueberlieferung gegeben. Aber daß derselbe zunächst erkunden mußte, wo das seinen Thron bedrohende Kind geboren sei, versteht sich doch von selbst; und wenn er von den Schriftgelehrten und den Würdenträgern der Theokratie, die das höchste Interesse an diesen Dingen haben

mußten, erkundet hatte, wo nach der Weissagung der Messias geboren werden müsse (Matth. 2, 4), so lag es nahe genug, daß er durch die Magier weitere Kunde einziehen zu können hoffte.*)

Daß der Kindermord zu Bethlehem ganz der rücksichtslosen Blutgier des argwöhnischen Herodes entsprach, hat wohl Niemand bestreiten mögen. Erwägt man, daß der Blutbefehl in dem kleinen Landstädtchen doch nur einer sehr begrenzten Zahl von Kindern das Leben kosten konnte, so kann es uns nicht wundern, daß diese Blutthat, die gegen die zahlreichen, mit welchen Herodes gegen die Mitglieder der eigenen Familie und gegen so viele Andere gewüthet hatte, kaum in Betracht kam, von dem zeitgenössischen Schriftsteller nicht erwähnt wird. Vor Allem ist aber klar, daß diese That, die ja, wenn sie irgend ihren Zweck erreichen sollte, nicht officiell angeordnet, sondern nur heimlich durch gedungene Meuchelmörder vollstreckt wurde, nur von denen auf den Argwohn des Königs zurückgeführt werden konnte, welche um die Bestimmung des Jesuskindes und um die Befürchtungen, die seine Eltern zur Flucht veranlaßt hatten,**) mußten. Uebrigens war diese

*) Ganz verfehlt war es, wenn man in der Frage nach der Zeit, seit welcher der Stern scheine (2, 7), bereits die Voraussetzung gesehen hat, daß Herodes von den Magiern werde im Stiche gelassen werden und auf eigene Hand handeln müssen. Denn unter der auch von den Magiern getheilten Voraussetzung, daß der Stern gleichzeitig mit der Geburt des Kindes erschienen sei, konnte er ja nur so das ungefähre Alter des Prätendenten erfahren, wovon doch alle seine weiteren Maßnahmen abhingen. Ob er nun freilich ausdrücklich danach gefragt, oder nur gelegentlich erfahren, wann der Stern erschienen sei, darüber hat es selbstverständlich keine sichere geschichtliche Kunde gegeben. Genug daß die Ermordung der Kinder bis zu zwei Jahren zeigt, daß er nach den Mittheilungen der Magier annehmen mußte, das angebliche Messiaskind könne höchstens etwas über ein Jahr alt sein.

**) Die Flucht nach Aegypten haben selbst solche für geschichtlich gehalten, die im Uebrigen hier wesentlich ein Gewebe von Sagen fanden; und in der That läßt sich für eine Bildung derselben in der Sage auch nicht der geringste Anhaltspunkt finden. Wenn der Evangelist in der Stelle Hos. 11, 1, wonach Gott seinen Sohn aus Aegypten gerufen hat, eine typische Weissagung darauf erblickt (2, 15), so erhellt schon aus der Art, wie er absichtlich den auf die Israeliten in der Mehrzahl weisenden Ausdruck der von ihm sonst gern gebrauchten griechischen Uebersetzung vermeidet, daß ihm die ursprüngliche Beziehung dieser Stelle auf das Volk Israel keineswegs unbekannt ist, also nicht etwa aus einem Mißverständniß derselben die Voraussetzung entstanden sein kann, daß Jesus in seiner Kindheit einmal in Aegypten gewesen sein müsse. Um aber diese Flucht zu motiviren, dazu brauchte die Sage wieder die Magier nicht, da der Evangelist sie doch auf eine ausdrückliche göttliche Weisung zurückführt (Matth. 2, 13).

Maßregel von seinem Standpunkte aus weder unklug noch überflüssig; denn daß das gesuchte Kind entflohen sei, konnte er nicht wissen; und Nachforschungen konnte er vorher nicht veranstalten lassen, ohne von vorn herein seinen Zweck zu vereiteln. So bleibt in der That in unserer Erzählung nichts übrig, was auch nur einen scheinbaren Anlaß zu ihrer Auffassung als Sage böte, als die wiederholten im Traume ertheilten göttlichen Weisungen (2, 12 f. vgl. 2, 19 f.). So wenig nun auf unserem Standpunkte dieselben irgend etwas Anstößiges haben können, so klar erhellt aus unserer obigen Darlegung, daß es derselben nicht bedurfte, um die Magier zur directen Heimkehr und die Eltern Jesu zur Flucht zu bewegen. Vielmehr ergiebt sich aus früheren Erörterungen, daß dies nur die Form ist, in welcher sich unser Evangelist die zweifellose Thatsache vermittelt hat, daß es die göttliche Fügung der Umstände war, welche die Magier davor bewahrte, in die gottlosen Pläne des Königs verwickelt zu werden und das Jesuskind vor seinen Nachstellungen sicherte.*)

Beruht sonach unsere Erzählung auf glaubwürdiger Ueberlieferung, so haben wir hier endlich einen Punkt gefunden, wo unsere Geschichte an die weltgeschichtlichen Ereignisse und ihre Chronologie anknüpft. Im Jahre 40 v. Chr. war Herodes d. Gr., der Sohn des idumäischen Emporkömmlings Antipater, auf Antrag des Antonius und Octavian vom römischen Senat zum König von Palästina ernannt, das er freilich erst dem von den Parthern unterstützten Nachkommen des hasmonäischen Fürstenhauses, Antigonus, entreißen und durch sein blutiges Wüthen gegen dessen ganze Verwandtschaft, das auch nach seiner Verschwägerung mit dem Hause nicht nachließ, sich sichern mußte. Allerdings liegt für die,

*) Allerdings steht für das Bewußtsein unseres Evangelisten den Heiden, die von fern her kommen, um dem Messiaskinde zu huldigen, in bedeutsamem Contrast der derzeitige König Israels gegenüber, der das Kind zu tödten trachtet (S. 60). Aber auch hier braucht nicht bewußte Erdichtung, wie sie nach den Entstehungsverhältnissen unseres Evangeliums in ihm nicht angenommen werden kann (vgl. Bch. I, Cap. 10), diese Situation herbeigeführt zu haben, sondern die sinnvolle Stoffwahl des Erzählers ist es, welche an die Spitze des Evangeliums diese thatsächliche Weissagung auf die Schicksale Jesu und seiner Sache stellt.

welche die ganze Einmischung des Herodes in diese Geschichte für ein Werk der Sage halten, scheinbar kein Grund vor, anzunehmen, daß Jesus unter diesem Herodes geboren sei. Allein da auch Lucas, obwohl der Evangelist und seine Quellen von diesen Geschichten nichts zu wissen scheinen, ganz unabhängig von unserem Evangelium die Geburt Jesu in die Tage des König Herodes setzt (Luc. 1, 5), so haben wir allen Grund, diese Erinnerung für geschichtlich zu halten. Freilich erhellt aus Matthäus nicht, wie lange die Eltern Jesu in Aegypten verweilen mußten; aber lange kann es nicht gewesen sein schon darum, weil sich sonst doch wohl mehr Erinnerungen aus dieser Zeit erhalten hätten. Wie alt aber Jesus war, als die Eltern mit ihm nach Aegypten flüchteten, das läßt sich vollends nicht mit irgend einer Sicherheit ermitteln, da es zunächst doch nur die Voraussetzung des Herodes und der Magier war, daß Jesus zu der Zeit geboren, wo der Stern oder die Constellation erschien, und da die Maßregel des Kindermordes jedenfalls im weitesten Sinne danach bemessen war, daß die Möglichkeit, das rechte Kind zu verfehlen, unter allen Umständen ausgeschlossen blieb. Konnten wir danach immerhin annehmen, daß die Geschichte von den Magiern etwa ein Jahr nach der Geburt Jesu spielt, so bietet sie doch für irgend eine sichere chronologische Berechnung des Geburtsjahres keine Handhabe. Nun starb Herodes d. Gr. nach allen neueren Forschern kurz vor dem Passah des Jahres 750 nach Erbauung Roms. Wenn also unsere jetzige Aera aus Gründen, die wir später kennen lernen werden, das Geburtsjahr Christi auf das Jahr 754 der Stadt angesetzt hat, so ist dasselbe jedenfalls um vier bis fünf Jahre zu spät angenommen worden. Ueber dies negative Resultat führt uns die Kindheitsgeschichte nun einmal nicht hinaus.

Nach dem Tode des Herodes wurde sein Reich seinem letzten Willen gemäß unter drei seiner Söhne getheilt. Archelaus erhielt unter dem Titel eines Ethnarchen die Provinzen Judäa, Samaria und Idumäa, Herodes Antipas unter dem Titel eines Tetrarchen (Vierfürsten) Galiläa und Peräa, der Tetrarch Philippus die Provinzen nordöstlich vom See Gennezaret. Als nun nach dem Tode des Verfolgers die Eltern Jesu wieder nach Bethlehem zurückkehren wollten und erfuhren, daß dort jetzt ein Sohn des Herodes herrsche, der seinem Vater an Argwohn und Grausamkeit nichts nachgab, sahen sie darin einen göttlichen Wink, der sie ihre früheren Pläne aufgeben und in ihre alte Heimath zurückkehren hieß (Matth. 2, 22 f.).

Unser Evangelist, der, wie wir gesehen, nicht wußte, daß dies ihre ursprüngliche Heimath war, hat es für bedeutungsvoll gehalten, daß sie gerade Nazaret wählten, weil der Name dieses Ortes schon an die Prophetenworte erinnerte, welche von dem Sproß (Nezer, vgl. Jesaj. 11, 1) aus der Wurzel Isai's redeten. Eher war es den Eltern doch wie eine erste Enttäuschung, daß der Sohn, dem eine so glänzende Zukunft beschieden war, in jenem entlegenen Winkel der in der Metropole des Landes recht verächtlich angesehenen Nordprovinz (vgl. Joh. 7, 52) aufwachsen mußte.

Zunächst freilich war er dort wohlgeborgen vor den Stürmen, die bald genug über den Süden dahinbrausen sollten. Nicht ohne Grund hatte gleich nach dem Tode des alten Herodes eine Gesandtschaft des jüdischen Volkes gegen die Einsetzung des Archelaus zum Regenten in Rom protestirt, ein Ereigniß, von welchem noch ein allegorisirender Zug in dem Gleichniß von den Talenten (Luc. 19, 12. 14. 27) seine Farben entlehnt. Nur mit Murren ertrug man die rohe und tyrannische Regierung des Ethnarchen, der auch in seinem Privatleben durch eine ungesetzliche Ehe schweren Anstoß erregte. Nach neun Jahren begab sich eine Deputation des jüdischen Adels noch einmal zum Kaiser Augustus, um wider ihn Beschwerde zu führen; und nun wurde Archelaus abgesetzt und in die Verbannung geschickt. Die von ihm beherrschten Landestheile aber wurden zur römischen Provinz Syrien geschlagen, wie es eine große Partei unter den Juden schon nach dem Tode des Herodes gewünscht hatte. Man glaubte wohl unter der toleranten römischen Regierung ungestörter der väterlichen Religion leben zu können als unter der Herrschaft der Herodianer, die doch dem Volke stets als Fremdlinge galten. Namentlich die Autorität der höchsten geistlichen Behörde konnte nur gewinnen durch den Wechsel, da die römische Politik ihr gern ein großes Maß von Selbständigkeit und die Jurisdiction in weitem Umfange beließ, nur das Recht über Leben und Tod dem Provinzialstatthalter vorbehaltend (Joh. 18, 31). Die Administration lag natürlich in römischen Händen, die Zölle und Abgaben flossen in die römischen Kassen, und römische Soldaten standen in den Festungen. In Rom erkannte man aber, daß ein Land mit so eigenthümlichen Verhältnissen nicht wohl von Syrien aus regiert werden könne, und gab daher Judäa einen eigenen Prokurator, der zwar unter der Aufsicht des Prokonsul von Syrien stand, aber doch mit der höchsten Jurisdiction und Militärgewalt bekleidet war.

Dennoch vollzog sich die neue Ordnung der Dinge nicht ohne gewaltsame Zuckungen. Die römische Besitznahme wurde damit inaugurirt, daß der syrische Prokonsul Publius Sulpicius Quirinius mit der Durchführung eines allgemeinen Census d. h. einer Vermögenseinschätzung Behufs der Besteuerung beauftragt wurde. Eine derartige Maßregel, ohnehin bei den Juden unpopulär (vgl. 2. Sam. 24) und jetzt das Symbol der beginnenden Fremdherrschaft, erregte die Volksmassen aufs Tiefste. Zwar gelang es dem Hohenpriester Joazar die Bevölkerung zu besänftigen. Aber die streng theokratische Partei fand einen geschickten und begeisterten Führer in Judas von Gamala, der in Verbindung mit einem Pharisäer Sadduk das Volk, dessen König allein Jehova sein sollte, zur Empörung gegen die Römerherrschaft aufwiegelte. Anhänger der Römer wurden ermordet, Räuberbanden zogen sengend und plündernd im Lande umher. Der Aufstand wurde durch den Procurator Coponius bald niedergeworfen (vgl. Apostelgesch. 5, 37), aber die Partei erhielt sich unter dem Namen der Zeloten (d. h. Eiferer) und hat noch unter einem Sohne jenes Judas eine bedeutende Rolle in dem letzten Verzweiflungskampfe der Juden gespielt.

Vergeblich hat man darauf reflectirt, welchen Eindruck diese Ereignisse auf Jesum machen mußten und welche Lehren er daraus für sein späteres Auftreten entnahm. Jesus war damals ein Knabe von zehn bis elf Jahren, und seine Heimath wurde von diesen Stürmen garnicht berührt. Zwar wird Judas, dessen Vaterstadt in Gaulanitis östlich vom Gennezaretsee lag, bei Josephus, wie in der Apostelgeschichte, auch der Galiläer genannt; und es ist nicht unwahrscheinlich, daß gerade vom Norden her, wo das Interesse für die römerfreundliche Hierarchie weniger wirksam war und darum die alttheokratischen Grundsätze lebendiger blieben, der Anstoß zum Aufstande ausging. Aber auf Galiläa erstreckte sich der Census, der den Aufstand hervorrief, nicht, und es blieb darum von demselben sicher ganz unberührt. Hier herrschte, wie wir sahen, seit dem Tode des Herodes ein leiblicher Bruder des Archelaus, wie dieser ein Sohn der Samariterin Malthake, der Tetrarch Antipas, im Neuen Testament schlechthin Herodes genannt, wie er sich auch selbst auf Münzen nennt. Unter der Regierung dieses genußsüchtigen und prachtliebenden, schlauen, aber charakterlosen Fürsten, dem es ganz an der energischen Willenskraft und Schaffenslust seines Vaters fehlte und der von ihm nur

die Kunst ererbt zu haben schien, durch Schmeichlerkünste die Gunst der Machthaber in Rom zu gewinnen, ist die Kindheit Jesu im Frieden dahingegangen.

---

6. Aus der Jugendzeit.

Zu den eigenartigsten Zügen des israelitischen Volkslebens gehört die Concentration desselben um Jerusalem und seinen Tempel, welche zur Festigung des nationalen Einheitsbewußtseins und zur Reinerhaltung der gesetzlichen Cultussitte so wesentlich beitrug. Dreimal im Jahre sollte dort jeder männliche Israelite erscheinen (2. Mos. 23, 14 ff. 5. Mos. 16, 16) zum Passah, zum Wochenfest und zu Laubhütten; und wenn auch in der Praxis man sich meist mit einem einmaligen jährlichen Festbesuch begnügen mußte, wenn der Jude in der Diaspora oft froh war, nur einmal in seinem Leben vor dem Angesichte Jehova's erscheinen zu können, immer strömten doch zu diesen Festen aus allen Weltgegenden Tausende und aber Tausende zusammen, so daß Josephus die Zahl der Festgäste am Passah auf mehr als zwei Millionen schätzt. Aus allen Theilen des heiligen Landes, wie es auch jetzt politisch zerrissen war, zogen die Festcaravanen herauf, ihre Wallfahrtslieder singend, die „Lieder im höheren Chor" (Psalm 120—134). Die heiligsten nationalgeschichtlichen Erinnerungen waren es, um die man sich an diesen Festen sammelte, der Auszug aus dem Knechtshause Aegyptens, die Gesetzgebung am Sinai, die Wüstenwanderung; dort wurde es wieder lebendig, das Gedächtniß der großen Wunder Gottes, welche diese Ereignisse begleitet hatten. Dann wogte in den weiten Vorhöfen des Tempels die festlich erregte Menge, hoch auf flammte die Lohe von dem großen Brandopferaltar, und betend harrte das Volk, während der Priester im Heiligthume das Rauchopfer vor Gott brachte. Wie reich und fruchtbar mußten die Anregungen des religiösen Lebens sein, welche die Festpilger von dort in ihre Heimath zurückbrachten!

Dort lernte auch der israelitische Knabe zum ersten Male die schönen Gottesdienste Jehova's kennen. Daheim schon hatte ihn wohl die fromme Mutter im väterlichen Glauben nach der Schrift unterwiesen von Kindheit auf (2. Tim. 1, 5. 3, 15), und der Vater hatte ihm die

Gebote und Rechte Jehova's eingeschärft, wie es das Gesetz befahl (5. Mos. 6, 7. 20 ff.). Aber mit dem zwölften Jahre wurde er ein „Sohn der Thora“ und mußte an den gottesdienstlichen Uebungen Theil nehmen. So war es auch in dem Vaterhause Jesu zu Nazaret. Und als nun der Vater hinaufzog zum Passahfeste, von der Mutter begleitet, die keine gesetzliche Pflicht nöthigte, aber echte Frömmigkeit trieb, da ward auch der zwölfjährige Jesusknabe mitgenommen nach Jerusalem (Luc. 2, 41 f.). Aus diesem seinem ersten Festbesuch hat uns das Evangelium eine Erzählung aufbehalten, welche wie ein heller Lichtstrahl das Dunkel verscheucht, welches auf seinem Jugendleben liegt (2, 43—51). Die Festwoche war vorüber, die Caravanen sammelten sich, um die Rückreise anzutreten. Die Eltern Jesu, überzeugt, daß der Knabe in einem anderen Kreise der verwandten oder befreundeten Festpilger sich befinde, waren aufgebrochen; aber der Knabe war zurückgeblieben. Unstreitig hatte die erste Festfeier im nationalen Heiligthum das Gemüth des fromm erzogenen Knaben tief ergriffen; er hatte das Gefühl, daß hier seine wahre Heimath sei, und konnte sich von der heiligen Stätte nicht trennen. So war er in eine der Hallen gerathen, welche die Vorhöfe des Tempels umgaben und von den großen Gesetzeslehrern als Auditorien benutzt wurden. Dort saß er zu den Füßen der Lehrer in Israel (vgl. Apostelgesch. 22, 3), die, im Halbkreise sitzend, über Gesetzesfragen disputirten und gern die Fragen lernbegieriger Schüler hörten oder durch ihre Fragen die Empfänglichkeit derselben weckten und prüften. Man hatte wohl den geweckten Knaben, dessen Fragen nicht weniger Verständniß verriethen als seine Antworten, an sich herangezogen und ihm bereitwillig Unterkunft geboten, weil man mit solchem Schüler Ehre einzulegen hoffte. Aber schon im ersten Nachtquartier wurden die Eltern gewahr, daß der Knabe nicht in der Reisegesellschaft war. Besorgten Herzens waren sie am zweiten Tage nach Jerusalem zurückgekehrt; und so kam es, daß man erst am dritten Tage den Knaben in den Tempelhallen wiederfand. Die Eltern erstaunten, daß sie ihn, der wohl nie ein Zeichen von Neigung zur Schriftgelehrsamkeit gegeben hatte, hier unter den Gesetzeslehrern fanden; und die Mutter war es, die ihm immerhin schonende Vorwürfe machte über das schmerzliche Suchen, das er ihnen verursacht habe. Aber das Wort, womit der Knabe sich rechtfertigte, war den Eltern fast noch unverständlicher, als sein Zurückbleiben ihnen gewesen war; und ohne Wort kehrte derselbe

mit ihnen nach der Heimath zurück, um ihnen unterthan zu sein und zu bleiben, wie es einem Kinde zukommt.*)

Gerade die Einzelzüge dieser Erzählung, in denen man zuweilen Schwierigkeiten gefunden hat, zeigen, daß wir uns hier auf dem Boden geschichtlicher Ueberlieferung befinden, da sie nur bei der Annahme einer Sagenbildung unbegreiflich werden. Die Sorglosigkeit der Eltern erklärt die Erzählung selbst ausreichend für den, der die vertrauensvolle Erziehung eines keinerlei Mißtrauen verdienenden Knaben und die mancherlei Zufälligkeiten einer Abreise unter uns wenig bekannten Verhältnissen in Rechnung zieht; aber die Sage freilich, die den Eltern ein Wunderkind zur Obhut anvertraut hatte, hätte sie schwerlich erfunden. Das schmerzliche Suchen der Eltern verstehen wir, da es nicht das Wesen der Angst ist, darauf zu reflectiren, daß das Kind der Verheißung nicht in den Straßen Jerusalems zu Schaden gekommen sein könne; das verletzte Muttergefühl verstehen wir, das zuerst in dem Worte des Vorwurfs sich Luft macht, und die Betroffenheit der Eltern über ein Wort, das zum ersten Male aus den Schranken einer zwölfjährigen rein kindlichen Entwickelung herauszutreten scheint. Aber die Sage freilich hätte sich gesagt, daß das wunderbar geborene Kind ja seine Bestimmung nicht verfehlen könne, daß die, der es geschenkt war, es am wenigsten mit Vorwürfen bestürmen konnte, zu denen ohnehin der Vater das erste Recht hatte, und daß die Eltern

*) An dieser Geschichte ist doch der Zweifel derer, die sonst fast die ganze Kindheitsgeschichte für sagenhaft halten, von Schleiermacher und Hase bis auf Schenkel und Keim zu nichte geworden; keiner mag sie in seiner Erzählung missen. Und doch ist es nur consequent, wenn Strauß und Weiße auch sie für Sage oder Mythus erklären; denn sie stammt ohne Zweifel aus derselben Quelle, wie die übrige Vorgeschichte, und die Berufung auf die Erinnerung der Maria (2, 51), so überzeugend sie für uns lautet, ist doch keine andere als die, welche uns die Erzählung von den Hirten zu Bethlehem verbürgte (2, 19). Aber wie sich auch Strauß abquält, alttestamentliche oder außerbiblische Parallelen herbeizuziehen, die doch schließlich den Kern der Sache nicht berühren, und wie auch Weiße die tiefsinnigsten Gedanken in diese Geschichte hineinphilosophirt, die jedenfalls jener Zeit völlig fernlagen; ein wirkliches Motiv dieser Sagenbildung will sich nirgends zeigen, wenn man nicht in den Text hineinträgt, was ihm gänzlich fremd ist. Es sind eben erst die späteren apokryphischen Evangelien, welche den Knaben im Tempel vor den Lehrern selbst als Lehrer auftreten und alle Weisen in Israel durch seine geheime Weisheit beschämen lassen; unsere schlichte Erzählung enthält von dieser ebenso abgeschmackten als innerlich unwahren Verherrlichung des Jesusknaben keine Spur.

nicht auf einmal Alles verleugnen durften, was sie ihnen so freigebig über seine Gotteskindschaft hatte kund werden lassen. So werden gerade ihre angeblichen Schwierigkeiten zur glänzendsten Bestätigung für die Glaubwürdigkeit unserer Erzählung.

Oder liegt etwa in dem Worte, mit dem der Jesusknabe sich rechtfertigt, etwas, das für das Bewußtsein des zwölfjährigen Knaben undenkbar wäre? Zunächst hören wir hier doch nur den Ausdruck eines echt israelitischen Bewußtseins, dem der Tempel zu Jerusalem die Wohnstätte Gottes im spezifischen Sinne ist, das sich in den räumlichen Schranken dieses Heiligthums in besonderem Sinne Gott nahe fühlt und darum in dem unwiderstehlichen Zuge zu dieser Stätte die Rechtfertigung sieht für das Verlassen des Kreises, dem das Kind immer zunächst angehört. Denn daß der Knabe mit dem, was seines Vaters ist, dessen Wohnung, und zwar ausschließlich, meint, erhellt aus dem Zusammenhang unzweifelhaft, da zur Beschämung ihres Suchens der Ort genannt werden mußte, wo er sicher zu finden war. Freilich nennt er Gott seinen Vater; und wer diesen Ausdruck mit dem Maßstabe unserer Dogmatik messen will, der hat kein Recht mehr, an einen Christus zu glauben, der ein Kind gewesen ist, wie wir; oder er muß zugeben, daß wir hier eine Tendenzdichtung haben, die schon dem Jesusknaben ein Zeugniß für die spätere Glaubenslehre in den Mund legen wollte. Denn ein zwölfjähriger Knabe, der von seiner metaphysischen Wesenseinheit mit Gott redet oder der auch nur auf seine übernatürliche Erzeugung anspielt, ist kein lebendiges Menschenkind mehr, sondern eine unheimliche Spukgestalt, wie sie in den geschmacklosen Phantastereien der apokryphischen Evangelien umgeht. Selbst eine Hinweisung auf seinen Messiasberuf darf man nicht darin finden, auch wenn man dieselbe aus einer ersten Ahnung, einem Vorgefühl desselben erklären will; denn, abgesehen davon, daß das im Worte zunächst nicht liegt, überschreitet man auch damit die Grenze, die dem Bewußtsein dieser Altersstufe nun einmal unabweislich gezogen ist. Aber haben wir denn ein Recht, jenes überlieferte Wort aus unserem dogmatischen Sprachgebrauch zu erklären statt aus dem israelitischen Bewußtsein heraus, das wir darin so unverkennbar ausgeprägt fanden? Dieses Bewußtsein ist aber bestimmt durch die Gottesoffenbarung im Alten Testament, und dieses kennt den Begriff der Gottessohnschaft nur als den Ausdruck für das Liebesverhältniß, in welches Gott zu seinen Erwählten getreten ist.

Das höchste menschliche Liebesverhältniß wird in diesem Ausdruck zum Gleichniß gesetzt für die Liebe, mit welcher Jehova auf Grund seiner Erwählung (5. Mos. 14, 1. 2) sein Volk umfängt. Israel ist sein Sohn (Hos. 11, 1. Jerem. 31, 20), sein Erstgeborener (2. Mos. 4, 22. Jerem. 31, 9), weil dieser der besondere Gegenstand der väterlichen Liebe zu sein pflegt. Nur von diesem Sprachgebrauch dürfen wir ausgehen, wenn wir das Wort im Munde eines israelitischen Knaben finden.

Aber freilich nennt er Gott nicht den Vater des Volkes, dem er angehört, wie die Propheten thaten (Jes. 63, 16. Jerem. 31, 9. Mal. 1, 6), er nennt ihn nicht „unsern Vater", als wäre sein Liebesverhältniß zu ihm vermittelt durch die Zugehörigkeit zum Volke der Erwählung und getheilt von allen, die ihm angehören; er nennt ihn seinen Vater. Er bezeichnet also ein persönliches Liebesverhältniß zu Gott; und da das Wort die scheinbare Verleugnung des Liebesverhältnisses zu den irdischen Eltern rechtfertigen soll, erscheint jenes als ein eigenartiges, sofern ja das Bewußtsein, zu den erwählten Söhnen Jehova's zu gehören, bei ihm wie bei Anderen nie einen Gegensatz gegen dies menschliche Liebesverhältniß gebildet hatte. Hier eben thut sich eine neue religiöse Welt vor unseren Blicken auf. Dieser Knabe weiß sich in einem einzigartigen Verhältniß zu Gott seinem Vater, dessen Zug er folgen muß und sollte er darüber scheinen, die kindliche Liebespflicht zu den irdischen Eltern zu vernachlässigen. Das ist entweder sträflicher Hochmuth, oder es ist der Ausdruck eines eigenartigen religiösen Lebens, wie er es von Kindheit an geführt hat. Seit dies Kind auf dem Schooße der frommen Mutter die Augen aufschlagen lernte zu dem Einen Gott Himmels und der Erde, zu dem Gott seiner Väter, hat es sich als den Sohn seines Gottes gefühlt, der ihn mit seiner väterlichen Liebe umfaßte. Zum Liebesverkehr mit diesem Vater im Himmel hat es ihn gezogen je und je, und er war ihm mehr als alle menschliche Liebe, auch die Liebe des Mutterherzens nicht ausgeschlossen. Das setzt freilich Eines voraus. Kein Bewußtsein eines Fehltritts, keine unlautere Regung des Herzens hat je die reine Seligkeit dieses Liebesverkehrs getrübt. Nicht erworben hat er die Liebe seines Vaters durch seine Frömmigkeit oder Tugendübung; denn er hat sie besessen, seit er den Vaternamen stammeln konnte. Aber er war sich auch nie bewußt, sie verscherzt zu haben. Das ist der Lichtstrahl, welchen dies Wort auf das vergangene Jugendleben des Jesusknaben wirft, das nun

auf einmal in vollster Klarheit vor uns liegt. Aber so lag es auch vor den Eltern da, und der Knabe setzt unbefangen voraus, daß sie es hätten kennen und verstehen müssen in seiner Eigenart. „Was ist es, daß ihr mich gesucht habt? Wußtet ihr nicht, daß ich sein muß in dem, das meines Vaters ist?" Sie hatten es doch nicht ganz verstanden, was dieses Kind so einzigartig unterschied von anderen Kindern; und eben darum vermochten sie das Wort nicht ganz zu fassen.

Und wieder läßt das Evangelium den Schleier fallen über das Geheimniß dieses Jugendlebens. Nichts von jenen Zerrbildern der apokryphischen Evangelien, welche sich darin gefallen, dies Wunderkind in unkindlichster Weise seine göttliche Herrlichkeit gegen die Eltern ausspielen zu lassen. „Und er war ihnen unterthan", heißt es bei Lucas (2, 51). Nichts von jenen abgeschmackten und abenteuerlichen Kindheitswundern, von jenem Prunken mit geheimer Weisheit oder göttlicher Allwissenheit, womit der selbstgefällige Knabe der Legende Eltern und Lehrern naseweis genug auf den Mund schlägt. Es ist ein stetiges, ungestörtes Wachsen und Zunehmen an Körper und Geist, an Weisheit und Wuchs, das der Evangelist von ihm aussagt; und nur Eines weiß er zu rühmen: er nahm zu an Wohlgefallen bei Gott und Menschen (2, 52). Wie sollte er es auch nicht? Das Wort des zwölfjährigen Knaben im Tempel löst uns ja das Räthsel solchen gesegneten Wachsthums; denn solche Liebe zu Gott, wie sie sich dort ausspricht, muß wohl die Erfüllung des göttlichen Willens von seiner Seite, wie jeder Segensverheißung von Seiten Gottes zur Folge haben.

Und es war kein ungesegnetes Haus, in dem er aufwuchs. Nur die spätere Marienverehrung, die ihre ascetischen Ideale auf die Gebenedeiete unter den Weiben übertrug, hatte ein Interesse daran, dasselbe kinderlos zu machen oder es höchstens, wie schon Origenes und Eusebius auf Grund späterer apokryphischer Evangelien thun, mit Kindern Josephs aus einer früheren Ehe zu füllen.*) Die spätere Ansicht, wonach

*) Wir wissen schon, wie fern diese Anschauungen unseren Evangelien liegen. Wenn es Matth. 1, 25 heißt, daß Joseph sein Weib nicht erkannte, bis daß es einen Sohn gebar, so lehrt der Wortlaut wie Zusammenhang der Stelle, daß die gottgeordnete eheliche Gemeinschaft eben nur aus höheren Rücksichten bis zu diesem Zeit-

die sogenannten Brüder eigentlich Vettern Jesu waren, wie sie frühzeitig aufkam und namentlich durch Hieronymus und Augustin im Abendlande gangbar geworden ist, beruht auf demselben Vorurtheil und hat in den Evangelien nicht den geringsten Anhalt. Nach Marcus hatte Jesus vier Brüder, sie hießen Jacobus, Joses, Simon und Judas*); auch werden dort Schwestern erwähnt, die wohl später in Nazaret verheirathet waren; aber ihre Namen werden nicht genannt (Marc. 6, 3). Der älteste der Brüder, Jacobus, hat nachmals bis zu seinem Märtyrertode an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem eine bedeutende Stellung eingenommen, seiner gesetzestreuen Frömmigkeit wegen selbst von seinen ungläubigen Volksgenossen lange Zeit hoch verehrt. Sein Brief, wie der Brief seines Bruders Judas in unserem Kanon zeigen Männer, deren geistiges Leben an der Schrift Alten Testaments genährt, deren Sprache dem Bilderschmuck und dem kraftvollen Schwunge der alttestamentlichen Prophetie und Spruchweisheit nicht nachsteht. Das sind Zeichen, die darauf hinweisen, daß es dem Kreise, in dem Jesus aufwuchs, an ernster Frömmigkeit und geistigem Reichthum nicht gebrach.

Nach Marcus hat Jesus, während er im Vaterhause zu Nazaret heranwuchs, das Zimmermannshandwerk getrieben (6, 3); und es ist nur die Unfähigkeit einer späteren Zeit, sich in diese echt menschlichen Anfänge Jesu zurückzuversetzen, wenn man vielfach daran Anstoß nahm.**) Bei den Juden galt das Handwerk nicht als etwas Erniedrigendes. Auch

---

punkt ausgeschlossen blieb; und wenn Lucas Jesum den erstgeborenen Sohn nennt (2, 7), so kann dies zu der Zeit, da er das Evangelium schrieb, nur geschehen sein, weil er von später geborenen Söhnen der Maria wußte. Nur solche können gemeint sein, wenn in allen Evangelien wiederholt die Brüder Jesu mit der Mutter zusammen genannt werden (Marc. 3, 31. Joh. 2, 12), und ebenso noch Apostelgesch. 1, 14.

*) Zwar heißt Matth. 13, 55 im ältesten Texte der zweite Joseph; aber es ist wahrscheinlicher, daß der Bearbeiter den Namen des Vaters unter denen der Söhne vermißte und ihn dem ähnlich lautenden Joses substituirte, als daß schon bei Marcus eine Verwechselung mit den Söhnen einer anderen Maria (vgl. Marc. 15, 40) vorliegen sollte, die der erste Evangelist aus besserer Kunde rectificirt habe.

**) Origenes (c. Cels. VI, 38) hielt dies nur für eine Verläumdung der Nazaretaner und berief sich darauf, daß die Evangelien davon nichts erzählen; Justin der Märtyrer (Dial. c. Tryph. 88) ließ Jesum schon durch die Pflüge und Joche, die er arbeitete, in heiliger Symbolsprache lehren. Der Heide Celsus hat den Christen diese Vergangenheit ihres Meisters vorgeworfen, und noch Neander zweifelte, ob man damit nicht etwa nur die Knechtsgestalt Jesu habe abbilden wollen.

Saul von Tarsus war ein Teppichweber, obwohl er von Jugend an auf der hohen Schule zu Jerusalem zum Schriftgelehrten ausgebildet war. Das war nun freilich Jesus sicher nicht. In Nazaret, wo man seine Jugend kannte, begriff man nicht, wo er seine Weisheit her habe (Marc. 6, 2), und in Jerusalem wußte man, daß er dort nicht studirt habe (Joh. 7, 15). Wenn er innerhalb und außerhalb des Jüngerkreises als Rabbi angeredet wird (Marc. 9, 5. 11, 21. Joh. 3, 2. 6, 25), so erklärt sich das zur Genüge daraus, daß er als Volkslehrer auftrat und Schüler sammelte; aber selbst das Volk empfing von seinem Lehren den Eindruck, daß er keiner der zünftigen Schriftgelehrten sei (Marc. 1, 22). Das schließt nicht aus, daß Jesus, der sich schon als zwölfjähriger Knabe von den Gesetzeslehrern in Jerusalem angeregt fühlte (Luc. 2, 46), eifrig benutzte, was ihm seine Vaterstadt von Bildungsmitteln bot. Aber wie viel das war, darüber fehlt uns jede sichere Kunde. Dem fleißigen Besucher der Synagoge bot ja schon die dort geübte Schriftlesung und Schrifterklärung eine schätzenswerthe Einführung in die heilige Schrift; aber es läßt sich kaum bezweifeln, daß er, der nachmals so oft mit den Schriftgelehrten disputirte und immer ein treffendes Wort aus ihr zur Hand hatte, die Schrift nicht nur durch Hören kannte, sondern selbst in ihr gelesen und geforscht hatte. Ob nun schon in Nazaret zu seiner Zeit der Chassan oder Küster der Synagoge lesen und schreiben lehrte, oder ob Jesus aus eigenem Triebe in freiem Anschluß an einen oder verschiedene der dort auftretenden Lehrer die Kunst erwarb, selbst die Schrift zu lesen und zu verstehen, wissen wir nicht. Vollends ob er sie in dem althebräischen Urtext las oder in einem der Targume, die diesen in die Volkssprache übertragen hatten, läßt sich nicht mehr entscheiden; anführen konnte er sie selbstverständlich nur in der damals im Lande gesprochenen aramäischen Sprache, in der er nach der Natur der Sache, wie nach dem Zeugniß der Evangelien redete. Wie gerade die niederen Stände in Galiläa, die bei der gemischten Bevölkerung im Verkehr nicht wählerisch sein konnten, verstand er aber wohl auch die griechische Umgangssprache; denn wo er mit griechisch Redenden verkehrt, mit dem römischen Hauptmann, mit der Syrophönicierin oder mit dem Statthalter, wird doch nirgends eines Dolmetschers gedacht.*)

*) Daß Jesus griechisch las oder gar sich der griechischen Bibelübersetzung be-

Freilich für das Beste, was Jesus in der Schrift suchte und fand, bedurfte er keines menschlichen Lehrers; und die damaligen Schrifterklärer mit ihrer unfruchtbaren Buchstabenkrämerei, wie mit ihrer phantastischen Allegorese konnten es ihn am wenigsten finden lehren. Er konnte von ihnen den oft so dunklen und schwierigen Buchstaben verstehen lernen, sie konnten ihn in die mancherlei Kenntnisse einführen, welche erforderlich waren zum Verständniß dieses wunderbaren Buches, an dem Jahrhunderte gearbeitet und das von Jahrtausenden erzählt, in dem Natur- und Völkerleben sich oft so farbenreich spiegelt und das im Himmel wie auf Erden zu Hause ist. Freilich konnten sie auch das nur, soweit sie beides selbst verstanden, oder vielmehr soweit eine längst selbst zum todten Buchstaben gewordene Ueberlieferung in oft wunderlichem Mißverständnisse der Worte wie der Sachen es zu verstehen meinte. Was der zum Manne reifende Jüngling dort suchte und fand, war doch die Kunde von den göttlichen Offenbarungen, die von Anbeginn an dem auserwählten Volke zu Theil geworden waren in den wunderbaren Gottesthaten seiner Geschichte, war das Wehen des göttlichen Geistes, das er in dem gewaltigen Wort seiner Propheten spürte, war der Pulsschlag echt religiösen Lebens, den er in Gebet und Lied der heiligen Psalmsänger, wie in der erleuchteten Weisheit seiner Spruchdichter belauschte. Hier gab ihm das eigenartige religiöse Leben, das er selbst von Kindheit an geführt hatte, einen Schlüssel sympathischen Verständnisses, der seiner Zeit so völlig abging; und umgekehrt deutete ihm das Wort der Schrift, was sich in seinem Innern bis dahin noch unbewußt geregt, und brachte zum vollen reifen Verständniß, was der Gemeinschaftsverkehr mit seinem Vater im Himmel ihm erschloß von den geheimsten Tiefen göttlichen Wesens und göttlicher Rathschlüsse.

Was bedurfte der auch weiter von Bildungsmitteln, dem solche Quellen flossen, dem das religiöse Leben nun einmal höchstes Ziel und tiefste Befriedigung war? Von diesem Standpunkte aus that sich ihm das Auge auf für die Herrlichkeit der Natur ringsumher, für ihr geheimnißvolles und doch so bedeutungsreiches Weben und Walten; aber er schaute darin nur eine neue Gottesoffenbarung, wie seine Gleichnißreden uns

diente, folgt daraus doch keineswegs. Daß das bescheidene Haus seiner Eltern den kostbaren Schatz heiliger Schriftrollen besaß, in dem er studirte, wird man auch dem neuesten Biographen Jesu schwerlich glauben; aber sicher war man in der Synagoge liberal genug, dem lernbegierigen Jüngling den Zutritt zu ihren Schätzen zu gestatten.

zeigen werden. Von ihm aus betrachtete er das Menschenleben um ihn her mit dem Blick der Liebe, dem nicht die Selbstgenügsamkeit der Eigenliebe die Binde vor die Augen legt, mit dem kritischen Scharfblick, den kein Vorurtheil blendet und keine Parteilichkeit täuscht. Hier mag es am Ort sein, daran zu erinnern, daß die Bevölkerung der Nordprovinz, unter der er aufwuchs, doch schlichter und gesunder, beweglicher und leichtlebiger war, als die des Südens, auf welcher unmittelbarer der Druck der Hierarchie lastete, fleißig und tapfer, patriotisch und voll Anhänglichkeit an die Theokratie; daß das bewegtere Leben des Orients mehr die Oeffentlichkeit liebt, als die Stille des Hauses. Aber nicht als hätte er von dort empfangen können, was er in sich selbst nicht besaß, sondern nur weil er hier frühzeitig das Menschenleben kennen lernte mit seinen mannigfachen Verhältnissen, die er in seinen Bilderreden nachmals so lebensvoll abgemalt, und das Volksleben mit seinen Schäden und Bedürfnissen, die er einst heilen und befriedigen sollte, vor Allem die Noth der Zeit, die nach der längst ersehnten Hülfe schrie.

Freilich auch der Reichste, der ganz von innen heraus lebt und aus unversiegbaren Quellen schöpft, kann in der Form, in der sich sein Geistesleben ausprägt, mit bestimmt werden von dem Leben um ihn her, und er muß es sogar in gewissem Sinne, wenn er damit Fühlung behalten und Einfluß darauf üben will. Unzweifelhaft hat in diesem Sinne auch Jesus mit seinem Volke gelebt, um so mehr als das, was dem Leben dieses Volkes seine Eigenart gab, eben die Religion war, die in seinem Leben den Mittelpunkt bildete. Aber das religiöse Leben jener Zeit war nicht mehr ein einheitliches, es hatte sich bereits in verschiedenen Formen und Richtungen ausgeprägt; und so ist die Frage nicht von vorn herein abzuweisen, ob er von einer dieser Richtungen her Impulse für seine Entwickelung empfangen hat. Daß er das Beste, was er besaß, von ihnen weder empfangen konnte noch durfte, ist freilich klar; aber für die Form und Weise, in der er es zur Darstellung brachte, hätten immerhin solche Einflüsse bestimmend sein können.

Da war nun zunächst die in Galiläa ohne Zweifel volksbeliebteste Richtung des Pharisäismus, in der das Wesen des nachexilischen Judenthums seinen mustergültigen Ausdruck gefunden hatte. In dem Maße,

in dem in den kümmerlichen Zeiten des zweiten Tempels dem Volke die Entfaltung eines selbständigen politischen Lebens versagt blieb, ergriff es mit immer größerem Eifer die Idee, die religiöse Eigenart seines nationalen Lebens auszubauen und gegen die Lebensweise der heidnischen Völker umher scharf abzugrenzen. War es doch von aller Neigung zu Abgötterei und heidnischem Wesen durch das Exil, das seine Propheten als Strafe dafür verkündigt hatten, ein für allemal gründlich geheilt. Es galt nun das Gesetz, in dem der göttliche Wille ihm offenbart war und das ja vielfältig schon neben seinen moralischen und cultischen Vorschriften die Grundzüge einer häuslichen und socialen Lebensordnung gegeben hatte, auszulegen und auf alle Verhältnisse des nationalen Lebens anzuwenden, bis demselben durchweg der Stempel einer das Volk von allem heidnischen Wesen scheidenden Gottgeweihtheit aufgeprägt war. An dieser Aufgabe hatte die Schriftgelehrsamkeit seit Esra's Zeiten gearbeitet, und so das Gesetz mit einer unübersehbaren Menge von Erläuterungen und Zusätzen versehen, unter denen sein Kern oft fast verschwand. Dieses Ideal eines auf Schritt und Tritt, im Hause wie im öffentlichen Leben, vom Gesetz geregelten Lebens zu verwirklichen, zunächst im eigenen Leben, dann im Leben des Volkes, war die Aufgabe der pharisäischen Partei.

Die Form einer Partei, nicht etwa einer Schule oder Secte, hatte diese Richtung angenommen, seit sie in der Maccabäerzeit sich der Volksbewegung anschloß, durch welche das gerade die religiöse Seite seiner Nationalität innerlich und äußerlich bedrohende griechische Heidenthum der syrischen Machthaber niedergeworfen wurde. Freilich hatte sie sich auch sofort wieder gegen das neue nationale Herrscherhaus erhoben, als dasselbe mit seiner Politik ihren theokratischen Idealen gar wenig entsprach. Schon unter Johannes Hyrcanus war der Gegensatz zum offenen Ausbruch gekommen, der unter Alexander Jannäus zu einem furchtbaren Vernichtungskampf wider die mächtig angewachsene Partei führte, bis endlich die Hasmonäer erkannten, daß man sich mit dieser volksbeliebten Partei stellen müsse. Vergebens hatten die Pharisäer, als die Römer sich in die Thronstreitigkeiten einmischten, die innerhalb dieses Herrscherhauses entbrannten, versucht, die völlige Abschaffung des Königthums, welche allein ihrem theokratischen Ideal entsprach, zu erlangen. Später hatten sie sich den idumäischen Emporkömmlingen zugewandt und die Gunst Herodes des Großen, der ihre Volksbeliebtheit für die Festigung seines Thrones ausnutzen wollte,

reichlich, wenn auch nicht ohne harte Zwischenfälle, erfahren. Es lag in ihren Anschauungen begründet, daß sie sich auch mit dieser Form der Fremdherrschaft vertragen konnten, sobald dieselbe ihnen ihren Einfluß auf das religiöse Leben des Volks nicht streitig machte. Sahen sie doch in ihr eine göttliche Fügung und erwarteten die letzte Verwirklichung ihrer Ideale ohnehin nicht von irgend welchen politischen Maßnahmen, sondern von einem wunderbaren Eingreifen Gottes, welcher die Vollendung der Theokratie in der messianischen Zukunft herbeiführen werde, wenn sich das Volk durch immer völligere Untergebung unter ihre Leitung diese höchste Segnung verdient habe. In diesem Sinne beherrschten die Pharisäer das geistige Leben des Volkes, besonders in der Nordprovinz, wo dasselbe mit ehrfurchtsvoller Bewunderung zu diesen Vertretern und Verkörperungen seiner religiösen Ideale aufschaute.

Wir werden sehen, wie die öffentliche Wirksamkeit Jesu sich in einem beständigen Kampfe mit der pharisäischen Partei entwickelt hat, ohne daß ihm je der Vorwurf gemacht worden ist, ein Abtrünniger von ihr zu sein. Schon dadurch ist jede nähere Berührung mit ihr ausgeschlossen. Wie Alles, was das Volksleben bewegte, hat er sicher auch diese Partei und ihren mächtigen Einfluß auf dasselbe frühe und sorgfältig beobachtet; und wie scharf er die Grundfehler und die in ihrem Wesen begründeten Gebrechen derselben erkannte, wird uns seine Polemik zeigen. Aber was er mit ihr gemein zu haben scheint und woraus man wohl auf sympathische Berührungen mit ihr und Einwirkungen, die er von ihr erfahren, vorschnell geschlossen hat, beruht doch lediglich auf der alttestamentlichen Grundlage, von der er, wie sie, ausging, und auf der Fortbildung des religiösen Bewußtseins, wie es dem nachexilischen Judenthum überhaupt eigen und wie auch er es, soweit es eine ächte Frucht der alttestamentlichen Gottesoffenbarung war, vertrat. Wenn man aber umgekehrt wegen seines Gegensatzes gegen den Pharisäismus auf Einflüsse des Sadducäismus reflectirt hat, mit dem er sich durch denselben berührte, so fehlt hier vollends jeder geschichtliche Anhalt. Denn in Galiläa hat diese Richtung schwerlich eine nennenswerthe Vertretung gehabt; und wenn sie Jesus auch bei seinen jährlichen Tempelbesuchen in Jerusalem kennen lernte, so bot dieselbe doch dem auf das innere religiöse Leben gerichteten Streben Jesu gar keine Anknüpfungspunkte.

Der Sadducäismus war eine politische Partei im eminenten Sinne;

es war die Partei der alten priesterlichen Geschlechter (vgl. Apostelgesch. 5, 17), die den eigentlichen Adel des jüdischen Volks bildeten, aus denen die Hohenpriester hervorgingen, um der alten gesetzlichen Verfassung gemäß, die ein Königthum nicht kannte, an der Spitze der Theokratie zu stehen und den wesentlichsten Einfluß auf sie auszuüben. Als der noch von dem Pharisäismus gestützte Maccabäer Jonathan zur Hohepriesterwürde gelangte, sahen sich die alten Priestergeschlechter von diesem Emporkömmling verdrängt, und von daher datirt ihr Gegensatz gegen die Pharisäerpartei. In dem Maße, in welchem diese sich allmählig mit dem hasmonäischen Herrscherhause überwarf, fand sich die Partei der Sadducäer in die unabänderliche Neugestaltung der Dinge, um im engen Anschluß an das Königthum die Macht und den Einfluß den alten Adelsgeschlechtern zu sichern. So haben sie noch lange für die letzten Sprossen des alten Königshauses gekämpft, als die Pharisäer bereits mit den Idumäern paktirten und sich dadurch die Feindschaft des Herodes ebenso zugezogen, wie jene seine Gunst. Aber auch sie wußten sich allmählig in die neue Lage der Dinge zu finden; und als vollends die römische Annexion kam, die Niemand lebhafter gewünscht hatte, als sie, da erlangten sie durch ihre Fügsamkeit gegen die Fremden das Maß von Macht und Einfluß, das sie irgend unter fremder Oberherrschaft erwarten konnten. Freilich war damit die Kraft des politischen Gegensatzes gegen den Pharisäismus gebrochen, mit dem sie sich stellen mußten, weil er die Volksgunst für sich hatte, um deretwillen allein die römische Politik dem Priesterthum seine Stellung und Bedeutung im Lande beließ. Nun saßen Pharisäer mit ihnen in der obersten geistlichen Behörde, und geistig mußten sie sich von ihnen dominiren lassen, um zu bewahren, was ihnen von Herrschaft über das Volk noch gelassen war. Nun wurde der Gegensatz mehr ein theoretischer, und so konnte es kommen, daß der Jude Josephus, der gern vor seinen griechischen Lesern mit allerlei Analogien griechischen Wesens in seinem Volke kokettirt, sie wie zwei Philosophenschulen einander gegenüberstellt, was bis heute vielfach ein völliges Verkennen des eigentlichen Wesens beider Richtungen verursacht hat.

Ihre vielbesprochenen Lehrgegensätze ergeben sich doch einfach aus der geschichtlichen Entwickelung beider Parteien. Der alte priesterliche Adel stützte sein Recht auf die geschriebene Thora; die gesammte mündliche Ueberlieferung, dieses neue Gesetz, worauf die Pharisäer das Hauptgewicht

legten, hatte für sie kein Interesse, ja sie mußten es verwerfen, sofern seine Vertretung eben der Gegenpartei ihre Macht und ihren Einfluß gab. In dem Maße, in welchem dieses dazu beitrug, Israel jede Berührung mit den Heiden zu wehren, führte ihre Politik sie dazu, sich mit den Heiden zu stellen; und sie konnten ein Recht darauf behaupten, da das alte Gesetz von dem pharisäischen Exclusivismus gegen die Völker umher noch nichts wußte. Die Pharisäer lehrten eine Auferstehung; denn ihr letztes Ziel war doch die Herrlichkeit des messianischen Reiches, an der auch die auferstandenen Frommen vergangener Geschlechter Theil nehmen mußten, die Sadducäer leugneten sie. Ihnen genügte die Gegenwart, vorausgesetzt, daß sie darin ihre Macht und Herrschaft behielten; und wieder konnten sie sich auf die Thora berufen, die von einer Auferstehung so wenig weiß, wie von Engeln oder Geistern. Daher bestritten sie deren Existenz gegen die Pharisäer, während diese in beiden Punkten nur die legitime Fortbildung des religiösen Bewußtseins des Judenthums vertraten. Zuletzt war doch auch der am meisten philosophisch klingende Gegensatz im tiefsten Grunde ein sehr praktischer. Nach Josephus lehrten die Pharisäer eine göttliche Vorsehung, auf die Alles, auch das Uebel, zurückgeführt werden müsse, während die Sadducäer mehr die Willensfreiheit des Menschen vertraten, durch die jeder seines Glückes Schmied sei. Aber auch dies kam doch darauf zurück, daß die Pharisäer die politischen Wandlungen als Gottes Fügung hinnahmen und nur mit geistigen Mitteln (in ihrem Sinne) das Volk auf eine Zukunft vorbereiteten, die zuletzt nur die Wunderhand Gottes herbeiführen konnte, während die Sadducäer praktische Politik trieben und die Geschicke des Volkes (freilich in ihrem Interesse) zwingen wollten.

Ist hienach bei Jesu an keinen Einfluß der beiden Parteien, die allein im Wesentlichen das Volksleben beherrschten, zu denken, weder der volksthümlichen Partei der Pharisäer, noch der conservativen der Sadducäer, weder der des religiösen Ideals, noch der des hierarchischen Realismus, so kann noch weniger von einem Einfluß der Essener die Rede sein, die in ordensartig abgeschlossener Gemeinschaft vorzüglich in der Gegend des todten Meeres lebten. Denn mag man diese eigenthümliche Erscheinung einer mystisch-asketischen Frömmigkeit nun für ein Erzeugniß echt jüdischen Geistesleben halten oder sie auf heidnische Einflüsse zurückführen, worüber bis heute gestritten wird, immer involvirt sie einen Rückzug aus

dem eigentlichen Volksleben in separatistisches Sektenthum, welches dem volksthümlichen öffentlichen Auftreten Jesu ebenso fremd ist, wie ihre peinliche Fürsorge für die Reinigkeit im levitischen Sinne seiner ausschließlichen Betonung der Herzensreinheit und ihre ängstliche Askese seiner freien Lebensanschauung.*) So bleibt es doch dabei, daß Jesus von keiner der eigenthümlich ausgeprägten religiösen Richtungen in seinem Volke Impulse empfangen hat, daß er geistig herangewachsen ist als Kind seines Volkes unter den Einflüssen des frommen Elternhauses und des frei bewegten Volkslebens um ihn her; doch so daß die Lebensquelle der Schrift, aus der dieses seine besten Antriebe schöpfte, ihm unmittelbar floß und die ursprüngliche Reinheit einer Seele, die in der Lebensluft der nie getrübten Gottesliebe athmete, ihn vor jedem Irrwege bewahrte.

Dem geistigen Wachsthum Jesu entsprach auch sein körperliches. Die Verheißung, welche die Frömmigkeit auch für dieses Leben hat, erfüllte sich ohne Zweifel auch an seiner körperlichen Entwickelung, der hemmende und störende Krankheitserschütterungen fern blieben. Die alte Kirche hat auf Grund falsch buchstäblich gedeuteter Weissagungen ihn zuerst häßlicher gedacht, denn andere Leute, weil er keine Gestalt noch Schöne haben sollte (Jesaj. 52, 14. 53, 2); später ihn als den Schönsten unter den Menschenkindern gepriesen (Vgl. Ps. 45, 3). Wir können uns nicht denken, daß nicht der Adel der Seele sich irgendwie auch in seiner körperlichen Er-

*) Dennoch hat schon der englische Deismus die ganze Erscheinung Jesu aus dem Essenismus ableiten wollen, der ältere Rationalismus hat mit Vorliebe allerlei geheimnißvolle Beziehungen Jesu zu Essenern zur natürlichen Erklärung gewisser wunderbarer Vorgänge in seinem Leben herangezogen und seine Heilungen auf essenische Heilkünste zurückgeführt. Aber die immer wieder geltend gemachten Berührungen zwischen seinem Lehren und Leben und zwischen dem Essenerthum zerrinnen bei jeder näheren Prüfung. Das Eidverbot der Essener, das nur die Heiligkeit des furchtbar ernsten Einweihungseides heben sollte, hat mit der principiellen Erklärung Jesu über den Eid nichts zu thun; sein Leben mit den Jüngern aus gemeinsamer Kasse beruhte auf keiner organisirten Gütergemeinschaft und zeigt nirgends die Tendenz, Vorbild für eine christliche Institution zu werden; das von ihm geforderte Trachten nach dem Gottesreich hat mit essenischer Weltflucht nichts gemein; ein Verbot der Opfer und der Ehe aber hat Jesus nie gegeben, und letzteres war nicht einmal bei den Essenern allgemein.

scheinung ausgeprägt haben sollte; aber damit ist nicht gesagt, daß er einem unserer Schönheitsideale entsprach.*) Vergebens hat man nach dem Temperamente Jesu gefragt; denn eine ausgeprägte Einseitigkeit in der Naturanlage, die nur durch schwere Kämpfe überwunden werden kann und auch in der normalsten sittlichen Entwickelung ihre Spuren zurückläßt, konnte dem nicht auferlegt sein, der das Ideal menschlicher Vollkommenheit verwirklichen sollte. Jedenfalls konnte die immer individuell verschiedene Mischung des Blutes, ohne die ein wirklicher Mensch nicht gedacht werden kann, in der sittlichen Lebensgestalt dessen nicht mehr zur Erscheinung kommen, der nicht seiner Natur nachlebte, sondern dem Willen Gottes allein, welcher immer zuerst die Selbstüberwindung fordert. Auch von besonderen Talenten kann nur da die Rede sein, wo es sich noch um eine Berufswahl handelt. Wo aber, wie bei Jesu, der Beruf dem Menschen ursprünglich gegeben ist, da versteht sich's von selbst, daß es ihm an keiner Gabe fehlt, die er zu seiner Berufserfüllung bedarf; und die specifische Ausrüstung zu seinem Berufe konnte Jesu doch in keiner Naturanlage gegeben sein, er mußte sie empfangen von oben her.

Mit Vorliebe redet man neuerdings von der Charakterentwicklung Jesu und beschreibt sein Leben als sein „Charakterbild." Aber es ist ein Irrthum, daß eine ausgeprägte sittliche Eigenart zur Wahrheit menschlichen Wesens gehört; sie gehört nur zu der Unvollkommenheit, die in der Wirklichkeit unserer sittlichen Lebensgestalt stets anhaftet, sofern dieselbe im Guten wie im Bösen immer eine Einseitigkeit zeigt, die nicht durch eine allseitig harmonische Entwickelung überwunden ist. Mit wie schönen Worten man auch den Charakter Jesu zu schildern versucht hat, sie kommen zuletzt doch immer darauf hinaus, daß in ihm jene normale harmonische Entfaltung des sittlichen Wesens, wie es in jedem Menschen sein soll und in keinem vollkommen ist, wirklich stattgefunden hat, und diese schließt eben einseitige Charakterzüge aus. Man hat ihn den Typus eines männlich religiösen Charakters genannt; aber männlich zu sein, ist eben nur die normale Natur des Mannes, und in der Religiosität den Mittel- und Schwerpunkt

*) Was man später von Bildern Jesu erzählte, die er an Abgarus von Edessa gesandt oder auf dem Schweißtuch der heiligen Veronica abgedrückt, die Lucas gemalt und Nicodemus geschnitzt hat, oder von der Votivstatue, die ihm das geheilte Weib zu Paneas errichtet, gehört natürlich der Legende an, wie die späteren Darstellungen Jesu der christlichen Kunstgeschichte.

seines Lebens und Wesens zu haben, ist die allgemeine Menschenaufgabe, aber keine Charakterzug. Daß sein ganzes Geistesleben aufging in seinem religiösen Beruf, lag nicht in seinem Charakter, sondern in der ausschließlichen Hingabe an seinen Beruf, der eben auf dem Gebiete des religiösen Lebens lag. Es war nicht eine Einseitigkeit seiner Anlagen oder seines Charakters, wenn er nicht zugleich Gelehrter oder Künstler, nicht Staatsmann oder Feldherr wurde. Denn sein gottgeordneter Beruf forderte den Einsatz der ganzen Person; und wenn er diese Forderung allezeit erfüllte, verwirklichte er eben das Ideal menschlicher Vollkommenheit, das sich für jeden Menschen nach Begabung und Beruf individuell gestaltet.

Mit dem achtzehnten Jahre pflegte der hebräische Jüngling zur Ehe zu schreiten. Man hat viel darüber gegrübelt, schon im kirchlichen Alterthum, weshalb Jesus ehelos blieb. Unser Gefühl sträubt sich gegen diese Frage. Aber eben dies Sträuben zeigt, wie sie nicht umgangen werden kann; denn dasselbe beruht entweder auf dogmatischen Anschauungen, welche die wahre Menschheit Jesu gefährden, oder auf einer Betrachtung der geschlechtlichen Verhältnisse, welche die Heiligkeit der Ehe in Frage stellt, wie sie Jesus selbst so energisch betont hat, und welche, wenn auch unbewußt, die Ehelosigkeit als höhere Vollkommenheit werthet. Viel Kleinliches, Erkünsteltes und Verkehrtes ist auf jene Frage geantwortet, und oft genug hat die Antwort doch zuletzt das tiefste Interesse verletzt, aus dem die Frage gestellt war. Nicht einmal das genügt, daß Jesu in seiner Zeit kein Herz begegnete oder, sagen wir lieber, je begegnen konnte, das ihm ebenbürtig und seiner würdig war; denn Liebe kann überhaupt nicht verdient werden, und die Gleichheit inneren, zumal sittlichen Lebens, welche der engste Bund der Herzen voraussetzt, ist immer nur eine werdende. Vielmehr lag es auch hier an der Einzigartigkeit seines Berufes, welcher den ganzen Mann erforderte und keinen Raum mehr ließ für die Erfüllung jenes allgemein menschlichen Berufes, der sich sonst, seltene Ausnahmen abgerechnet, mit allen menschlichen Berufsarten verbindet. Was er aber sollte, das wollte er auch; und die Erfüllung seines Berufes gewährte ihm eine innere Befriedigung (Joh. 4, 34), welche einer anderen Ausfüllung seines Lebensglückes nicht bedurfte. Er gehörte zu denen, die, wie er im kühnen Tropus es ausdrückte, sich selbst entmannt d. h. sich zur Ehe untüchtig gemacht haben um des Gottesreiches willen (Matth. 19, 12). Eben weil sein Herz, seine Liebe, sein Leben Allen gehörte, denen er

berufsmäßig zu dienen gekommen war, sollte sich kein Einzelnes rühmen, dies Alles in sonderlicher Weise besessen zu haben.

So führt die Betrachtung seiner Jugendentwicklung immer wieder auf die Frage nach dem Berufe Jesu.

---

7. Der Messiasberuf.

Wenn der Jüngling zum Manne heranreift, stellt sich ihm die Frage der Berufswahl. Aber es ist schon das Vorrecht Aller, die zu Größerem bestimmt sind, daß sie nicht erst lange suchen und wählen dürfen, daß sich ihnen mit unausweichlicher Nothwendigkeit, bei der Impulse von außen und inneres Bedürfniß geheimnißvoll zusammenwirken, der Beruf aufdrängt, von dem sie wissen, daß er ihnen von Gott gegeben ist. Wie sollte nicht der, welcher zum denkbar höchsten Berufe bestimmt war, denselben von früh an klar erkannt und fest ergriffen haben!

Das setzt freilich voraus, daß dieser Beruf ein im göttlichen Rathschluß gegebener, nicht ein erst menschlich ausgesonnener war. Man hat einst viel geredet von dem „Plane, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf,"*) und diesen als einen Plan zur Verbesserung der Religion, der Sittlichkeit und der Gesellschaft oder zur Pflanzung der wahren Humanität in der Menschheit gedacht, der nur durch überzeugenden Unterricht und zweckmäßige Anstalten durchgeführt werden sollte. Auch der ältere Rationalismus ist niemals darüber hinausgekommen, als das letzte Ziel Jesu die Aufstellung einer reineren Sittenlehre zu betrachten, womit er höchstens noch das Streben verband, den hergebrachten Cultus von seinen ceremoniellen Elementen zu reinigen und

*) Dies der Titel der einst viel gelesenen Schrift von Reinhard 1781, vgl. Herder, vom Erlöser der Menschen 1796. Vom Gottes Sohne der Welt Heiland 1797. Wie wohlgemeint das auch war in einer Zeit, wo die neue Aufklärung durch den Wolfenbüttler Fragmentisten gröblich den sittlichen Charakter Christi und seiner Apostel angetastet hatte (vgl. S. 182); es fehlte doch jener Zeit an jedem geschichtlichen Sinne, wenn sie ihre Humanitätsideale einfach auf Jesum übertrug und ihn nur nach Mitteln sinnen ließ, dieselben zu verwirklichen.

auf die Stufe einer höheren, rein geistigen Gottesverehrung zu erheben. Ungleich tiefer pflegt dies ja in neuerer Zeit so gefaßt zu werden, als sei Jesu zuerst das Bewußtsein der Gotteskindschaft aufgegangen, durch dessen Pflanzung und Entwickelung in seiner Umgebung er der Stifter einer neuen Religion und einer neuen sittlichen Weltanschauung geworden ist. Aber das ist doch unbestreitbar, daß der Gesichtspunkt eines Religionsstifters, wie er der modernen Anschauung geläufig ist, geschichtlich angesehen, auf Jesum durchaus nicht angewandt werden kann. Denn die auf dem Grunde des Alten Testaments erwachsene israelitische Anschauung kennt keine Mehrheit nur relativ verschiedener Religionen. Das Heidenthum ist ihr keine Religion, sondern Abfall von der Verehrung des Einen wahren Gottes (vgl. Röm. 1, 18—23), der durch seine Offenbarungen das Volk Israel zum Träger der Einen wahren Religion gemacht hat. Die Gottesoffenbarung in der Schrift Alten Testaments, welche die Grundlage der Religion Israels bildete, hat aber Jesus allezeit voll und ganz anerkannt, nur im steten Verkehr mit ihr hatte sich sein eigenes religiöses Bewußtsein entwickelt; im alttestamentlichen Gesetz hat er überall eine göttliche Willensoffenbarung gesehen, wenn er sie auch tiefer verstehen lehrte, als seine Zeit sie verstand. Ueber eine Cultusreform oder eine Reinigung der sittlichen Ideen lagen doch seine Ziele weit hinaus, und nie konnte ein Sohn Israels auf den Gedanken kommen, eine neue Religion stiften zu wollen.

Heute leugnet wohl Niemand mehr, daß der Beruf, den Jesus ergriff und an den sich seine weltgeschichtliche Bedeutung knüpft, geschichtlich angesehen, kein anderer war und sein konnte, als der Messias seines Volkes zu sein. Aber es fragt sich, von welcher Zeit an Jesus diesen seinen Beruf erkannt hat. Selbstverständlich gehört es zu der echt menschlichen Entwickelung Jesu, daß er erst allmählig zu dem Bewußtsein seiner Messianität herangereift ist; aber daraus folgt nicht, daß diese Entwickelung erst in seinem öffentlichen Leben sich vollzogen hat. Beurtheilt man doch schon im gemeinen Leben es als ein Zeichen von Unreife, wenn Jemand eine öffentliche Wirksamkeit beginnt, ohne sich über seine Ziele und Mittel klar zu sein. Schon danach sollten wir annehmen, daß Jesus nicht ohne ein klares Bewußtsein über seinen Beruf auftrat, daß dasselbe nicht in den zwei oder drei Jahren seines öffentlichen Wirkens noch eine Abklärung oder festere Gestaltung erlangen durfte. Allein vor Allem werden wir

sehen, daß es in der durch Johannes den Täufer geschaffenen Situation für Jesum keinen Raum zu einer öffentlichen Wirksamkeit gab, wenn er sich nicht seines Messiasberufes bewußt war. Wäre er erst während seiner öffentlichen Wirksamkeit zum Bewußtsein seiner Messianität gelangt, so müßte dieser Moment ein so epochemachender in seinem Leben und Wirken gewesen sein, daß sich sicher irgendwie die Spur eines solchen in unserer Ueberlieferung erhalten hätte; und doch fehlt eine solche gänzlich. Ja, es fehlt sogar im Laufe seiner öffentlichen Wirksamkeit an irgend welchen Momenten, die Jesum auf den Gedanken seiner Messianität hätten führen können. Denn wie hoch man auch seine Erfolge veranschlage, und selbst wenn man dabei nicht bloß auf geistige Eindrücke, die er hervorrief, sondern auch auf noch so wunderbare Heilungen, die ihm gelangen, reflectirt, so führte das doch Alles über die Wirksamkeit eines Propheten, mächtig in Wort und That, nicht hinaus. Erst wenn er von dem messianischen Charakter seiner Sendung überzeugt war, konnte er das Alles mit demselben in Beziehung setzen; aber er konnte ihn nicht daraus ableiten. So bliebe nichts übrig als die Annahme, daß ihm erst die ihm entgegentretende Volkserwartung die volle Klarheit über seinen Beruf gegeben habe, daß er sich erst im Laufe seiner Wirksamkeit die Messiasrolle aufdrängen ließ.*) Aber ganz abgesehen von den schweren sittlichen und pädagogischen Bedenken, die einer solchen Annahme im Wege stehen, ist es eine Thatsache, daß Jesus die messianische Erwartung in der Form, in welcher sie ihm entgegentrat, weder erfüllen wollte noch konnte, daß

*) So läßt Renan, nachdem er eine Periode der Wirksamkeit Jesu vor dem Auftreten des Täufers fingirt hat, von der unsere Quellen nichts wissen und in welcher Jesus sich und seine Anhänger mit unschuldigen Aphorismen sittlich-religiösen Inhalts ergötzt haben soll, denselben durch den Täufer erst in die messianische Bewegung hineingezogen werden und betrachtet es als eine Trübung seines ursprünglich reineren Bewußtseins, wenn er sich unter dem Zwange, den ihm die öffentliche Meinung anthat, mehr und mehr zu messianischen Aspirationen verstieg. Nach Schenkel war es das einzige Mittel, mit seinen neugestaltenden Ideen wenigstens bei einem Theile Israels durchzudringen, wenn Jesus die messianische Idee auf sich anwandte, und er läßt dies zuerst am Tage von Cäsarea Philippi geschehen sein, wo es sich doch nach unseren Quellen lediglich um die Stellung des Volkes und der Jünger zu der Messiasfrage handelt. Aber wenn Jesus vorher nur als der „Erneuerer Israels“ oder als der „Begründer einer heiligen Gottesgemeinde“ aufgetreten sein soll, so war das für ein israelitisches Bewußtsein eben kein anderer als der Messias.

vielmehr sein Ankämpfen wider die volksthümliche Form dieser Erwartung den tragischen Entwicklungsgang seiner öffentlichen Wirksamkeit und endlich unaufhaltsam die Katastrophe herbeiführte. Es bleibt aber ein unlösbarer Widerspruch, daß er sich einer Volkserwartung erst anbequemt haben soll, um dann im Kampfe mit ihr seine Kraft zu verzehren und seinen Untergang herbeizuführen.

Daher ist es geschichtlich gewiß, daß Jesus nur von vorn herein mit dem Bewußtsein öffentlich aufgetreten sein kann, der Messias zu sein. Aber man darf auch nicht meinen, daß dies Messiasbewußtsein nur die bei einem Kinde seines Volkes und seiner Zeit nothwendige Form war, in der Jesus sich allein seines höheren religionsgeschichtlichen Berufes bewußt werden konnte, daß er aber im Grunde dieselbe erst vollständig umbilden mußte, um das Neue, was er bringen wollte, in sie hineinzulegen. Allerdings setzt die Messiasidee in ihrer geschichtlichen Form voraus, daß Israel im Unterschiede von den Völkern umher die Erkenntniß des Einen wahren Gottes und seines heiligen Willens nicht erst sucht, sondern hat; daß es in dieser Erkenntniß einen unverlierbaren Vorzug besitzt vor allen Völkern umher und durch ihn einst der Vermittler des Heils für alle Völker werden wird. Aber sie setzt auch voraus, daß Israel nicht ist, wie es sein soll, daß sein Leben nicht seiner Erkenntniß entspricht, seine Wirklichkeit nicht seiner hohen Bestimmung. Was Israel fehlt, ist darum nicht eine Besserung oder Mehrung des Besitzes, der dies Volk vor den anderen Völkern zum Volke der Religion macht, sondern die endliche volle Verwirklichung dessen, was es sein sollte und was es sein wird, sobald der ihm anvertraute Besitz der göttlichen Offenbarung wahrhaft angeeignet, in Leben und That umgesetzt ist, sobald die wahre Religion, deren Vorbedingungen es besitzt, das ganze Volksleben durchdrungen hat und so erst in vollstem Sinne zur Religion jedes Einzelnen geworden ist. Diese Zukunft und die Verwirklichung ihrer Ideale soll der Messias herbeiführen. Das sind Voraussetzungen, die in der Geschichte Israels und in seinen Offenbarungen wurzeln und die von einem echten Sohne Israels, welcher sein geistiges Leben an den heiligen Schriften des Volkes genährt hatte, nur im vollsten Umfange getheilt werden konnten. Ihnen widerspricht es durchaus, wenn Jesus in irgend einem Sinne seinem Volke auf religiösem oder sittlichem Gebiete neue Erkenntnisse bringen oder seine bisherigen verbessern wollte. Ja, wenn er sich zu diesem Behufe an die

dem Volke geläufige Messiasvorstellung anschloß, deren Voraussetzungen er nicht theilen konnte, so ist seine ganze Wirksamkeit von vorn herein mit einer inneren Unwahrheit behaftet gewesen. Die messianische Idee war dann nicht die Form, in die sich ihm ein ihm etwa neu aufgegangenes sittliches oder religiöses Bewußtsein kleiden konnte, er mußte vielmehr diese Form zerbrechen und mit all ihren Voraussetzungen bekämpfen, wenn er jenes Bewußtsein zur Geltung bringen wollte.

Das hat Jesus nicht gethan. Wenn er mit dem Bewußtsein auftrat, der Messias seines Volkes zu sein, so hat er geglaubt, daß mit ihm die Erfüllung der seinem Volke gegebenen Verheißungen gekommen sei. Diese Verheißungen waren es, die ihm auf Schritt und Tritt entgegentraten, wenn er sich in die heiligen Schriften seines Volkes versenkte. Nicht um einzelne mehr oder weniger dunkle Weissagungen handelte es sich hier, es handelte sich um den Grundgedanken, der durch die ganze Prophetie des Alten Testaments hindurchgeht. Alle Propheten hofften auf eine Zukunft für ihr Volk, in welcher dasselbe seine ihm gesetzte Bestimmung erfüllen, in welcher das in ihm auf Grund göttlicher Offenbarung lebende religiös-sittliche Ideal und damit das Wesen der wahren Religion verwirklicht sein werde. Aber freilich sollte diese Zukunft nicht kommen auf Grund einer natürlichen Entwickelung des Volkslebens. Dazu hatten alle Propheten zu tiefe Blicke gethan in die heillosen Schäden des Volksgeistes und Volkslebens; dazu war in Israel das Bewußtsein zu rege, daß, wie alle wahre Religion nur aus göttlicher Offenbarung stammt, so auch jeder neue Fortschritt religiösen Lebens, geschweige denn die endliche Vollendung desselben, nur herbeigeführt werden kann durch neue göttliche Offenbarungsthaten. Der Tag Jehova's sollte kommen, an welchem Gott selbst zu seinem Volke kam, vollendend, was er in ihm begonnen, seine Schäden heilend und all seinen Nöthen ein Ende machend. Das war der Kern der sogenannten messianischen Idee; die Form, in welcher dieselbe zum Ausdrucke kam, die Gestalt, in welcher die Propheten den Eintritt jener Zukunft erwarteten, war eine mannigfach verschiedene, weil sie bedingt blieb von den geschichtlichen Verhältnissen, in deren Rahmen ihnen das Bild dieser immer nahe erwarteten Zukunft erschien. Nicht immer, wenn auch vorwiegend, war es eine bestimmte Person, durch deren Sendung Jehova diese Zukunft herbeiführte, in welcher er selbst zu seinem Volke kam; und auch das Bild dieser Person mußte sich den zeitgeschicht-

lichen Bedingungen gemäß verschieden gestalten. Am häufigsten war es ja das Bild eines gesalbten Königs aus dem Geschlechte Davids, der, wie einst sein großer Ahnherr, die Zeit des höchsten Heils über das Volk bringen sollte; und an diese Erwartung schloß sich die Bezeichnung dieses Heilbringers als des Messias d. h. des Gesalbten schlechthin an. Aber nach dem Sturze des davidischen Königshauses im Exil sehen wir auch das Bild eines einfachen Knechtes Jehova's auftauchen, der nur noch Prophetengestalt an sich trägt. Vollends das Bild der äußeren Zustände, welche jene Zukunft herbeiführen werde, mußte sich je nach den Verhältnissen, in denen jeder einzelne Prophet wirkte, nothwendig durchaus verschieden gestalten.*) Aber der Eine Grundgedanke ist doch auch hier durchgehends festgehalten, daß jene Vollendung des Volkes nach seinem innersten Wesen auch den reichsten Segen über dasselbe bringen werde in all seinen irdischen Lebensbeziehungen. Es ist eben dem Alten Testament durchweg die aller wahren Religion nothwendige Vorstellung geläufig, daß Gerechtigkeit ein Volk erhöht, daß die Erfüllung des göttlichen Willens die Bedingung aller irdischen Wohlfahrt ist, daß mit der vollen Verwirklichung der Religion auch die volle Verwirklichung alles Heils, das Gott in seinem Rathschluß den Menschen zugedacht hat, kommen muß. Hier aber kam noch hinzu, daß mit dieser Vollendung Israels auch seine höchste weltgeschichtliche Bestimmung sich verwirklichen mußte; und daher ist es eine durch die ganze Prophetie hindurchgehende Hoffnung, daß zur messianischen Zeit alle Völker kommen würden, um sich Israel anzuschließen und von ihm die wahre Religion, sowie das durch dieselbe ihm vermittelte höchste Heil zu empfangen.

---

*) Man muß sich eben entschließen, alle diese Weissagungen in gröblicher Verdrehung des Wortsinnes spiritualistisch umzudeuten oder sich phantastischen, in der Schrift nirgends begründeten Hoffnungen auf eine endliche Wiederherstellung Israels als Volk hingeben, wenn man sich verbergen will, daß es sich hier nicht um buchstäblich zu erfüllende Vorhersagungen handelt, sondern um die Form, in welcher die Propheten die ihnen auf Grund göttlicher Offenbarung gewisse Zukunft Israels sich vorstellen mußten, wenn sie dieselbe lebensvoll weissagen wollten. Die auf entgegengesetzter Seite herrschende Vorstellung, daß es sich hier um fleischliche Hoffnungen und Träume eines hochfliegenden Patriotismus oder gar eines bornirten Particularismus handelt, ist nach dem oben Gesagten freilich ebenso unberechtigt.

An diese Hoffnung, wie sie in seinem Volke lebte, hat das Berufsbewußtsein Jesu angeknüpft; denn daß dies Volk, das sich allsabbathlich an den Worten des Gesetzes und der Propheten erbaute, die messianische Hoffnung je sollte aufgegeben haben,*) das ist doch eine einfache geschichtliche Unmöglichkeit. Wenn der jüdische Geschichtschreiber Josephus davon nichts mehr zu wissen scheint und das Einzige, was er davon erwähnt, zu einer Schmeichelei auf den neu aufsteigenden Stern des römischen Imperators umdeutet, so ist das eben nur ein Zeichen, daß auch dieser jüdische Literat kein Typus für das religiöse Leben seines Volkes ist. Wenn die Sadducäer, die ja ohnehin mit all ihren Interessen in dem Gesetze wurzelten, ohne daß freilich an eine Verwerfung der Prophetie ihrerseits irgend zu denken wäre, der messianischen Hoffnung ihres Volkes sehr kühl gegenüberstanden, weil sie für die Politik der Gegenwart lebten, so war und blieb doch für die Pharisäer die messianische Idee die Seele all ihrer Bestrebungen, mochte die Form, in welcher sie dieselbe ergriffen, auch noch so weit hinter der Höhe ihrer prophetischen Conception zurückbleiben. Daß die große Masse des Volkes in der Lust und Sorge des

*) Die Behauptung Bruno Bauer's, daß es zu Jesu Zeit überhaupt keine Messiashoffnung mehr gegeben hat, war nur die naturgemäße Reaction gegen die ebenso ungeschichtliche Voraussetzung von Strauß, als habe es damals eine fertige messianische Dogmatik gegeben, ein in festen Zügen ausgeprägtes Bild dessen, was zur messianischen Zeit geschehen solle und müsse, sowie dessen, der diese Zeit herbeiführen werde. Dann wäre es ja freilich leicht genug gewesen, darüber zur Klarheit zu kommen, ob Jesus, der die Herbeiführung der messianischen Zukunft beanspruchte, der Verheißene sei oder nicht, oder, nachdem man nun einmal trotz Allem, was dagegen sprach, sich entschlossen hatte, an seine Messianität zu glauben, sein Lebensbild zu entwerfen, freilich nicht wie es in der Wirklichkeit gewesen war, aber wie es der Idee nach gewesen sein mußte und daher dem Glauben sich darstellte. Allein die Propheten selbst enthielten ja ein solches einheitliches Bild von dem Messias und den Vorgängen der messianischen Zukunft durchaus nicht; und unsere Evangelien zeigen, wie mannigfach verschieden im Einzelnen die messianischen Erwartungen, die Deutungen einzelner Weissagungen waren. Aus ihnen erhellt, wie das Volk mit der Frage, ob denn Jesu Erscheinung der auf die Weissagung gestützten Erwartung entsprach oder nicht, durchaus nicht so leicht ins Reine kam und selbst bei dem Ausbleiben der ihm unzweifelhaftesten Merkzeichen noch nicht ohne weiteres an der Hoffnung, daß er der Erwartete sei, verzweifelte, wie auch seine Anhänger immer wieder lernen mußten, ihr Hoffnungsbild nach der Erfüllung zu modificiren und Züge der prophetischen Weissagung in dasselbe aufzunehmen, die bis dahin von ihnen gänzlich übersehen waren.

täglichen Lebens, wie in der Noth und dem Druck der Gegenwart, wenig mehr an die messianische Verheißung dachte, versteht sich ja von selbst; aber daß sie in den Kreisen der wahrhaft Frommen wohlbekannt war und in der Gestalt einer gerade unter dem Elend der Gegenwart sich stets steigernden Sehnsucht nach der verheißenen Zukunft fortlebte, ist doch wohl ebenso gewiß. Wie in diesen Kreisen die messianische Hoffnung durch die Ereignisse bei der Geburt Jesu und Johannis neu erweckt wurde, haben wir gesehen; und wie sie im ganzen Volke durch das zündende Wort des Täufers neu angefacht worden ist, werden wir hören. Die Gluthen dieser Hoffnung haben in Israel je und je unter der Asche geglimmt, es bedurfte nur des günstigen Lufthauchs, um sie zur lodernden Flamme anzufachen.

Jesus freilich bedurfte der neuen Offenbarungen und der neuen Prophetenworte nicht. Er glaubte dem Worte, das sein Vater in der Schrift Alten Testaments geredet, und gerade in ihm, dem der grelle Widerspruch in dem inneren und äußeren Leben seines Volkes mit dem diesem Volke vorgesteckten Ideale sicher am schwersten auf der Seele lastete, mußte die Sehnsucht nach der Zeit, welche der göttlichen Verheißung gemäß diesen Widerspruch zu lösen versprach, zu einer allen Jammer der Gegenwart sieghaft überwindenden Hoffnung werden. Aber wann kam die Zeit, da diese Hoffnung sich erfüllen sollte? Zeit und Stunde war keinem der Propheten offenbar geworden; und wie auch das Elend des politisch zerrissenen, im Norden wie im Süden, unter den römischen Procuratoren wie unter den Herodessöhnen, in seinen heiligsten Nationalgefühlen oft schwer genug verletzten und bitter gekränkten Volkes, das doch das auserwählte Volk Gottes war und blieb, zum Himmel schrie, man konnte doch nicht sagen, daß die Zeiten nicht schon schlimmer gewesen wären und der Uebermuth der Feinde, die sein Volk zertraten, nicht noch unerträglicher. Wie sollte Jesu die Gewißheit werden, daß jetzt die Stunde der Rettung geschlagen habe, und daß er es sei, der diese Rettung bringen solle? Es läßt sich billig bezweifeln, ob die frommen Eltern sich berufen fühlten, dem Sohne von den wunderbaren Ereignissen und von den Weissagungen zu erzählen, die seine Geburt umgeben und den Schlummer seiner unbewußten Kindheit gesegnet hatten. Gerade wie sie sich nach Allem, was wir gehört, die messianische Zukunft vorstellten, war ihnen doch Eines über allen Zweifel gewiß, daß nur die Wunderhand Gottes ihrem Kinde die Wege bahnen konnte, um diese Zukunft herbei-

zuführen. Sie konnten nur meinen, der göttlichen Fügung vorzugreifen, wenn sie ihm von seiner hohen Bestimmung erzählten; und was konnte auch menschliche Weisheit oder Berechnung thun, um die Erfüllung dieser Bestimmung herbeizuführen? Die Stimmen aber der neuen Propheten, welche den ersten Anbruch der Zeit des Heils begrüßt hatten, waren wohl längst verstummt; und es galt jetzt wieder zu hoffen und zu warten im Glauben, wie es gegolten hatte schon Jahrhunderte lang. Und wenn ihm auch von hier oder dort eine Kunde kam über die Hoffnungen, die sich an seine Person knüpften, durch all dergleichen konnte wohl ein Impuls gegeben werden, um die Entwickelung zu befördern, die sich in seinem Inneren vorbereitete; aber er konnte nicht ihr Ausgangspunkt werden. Man hat auf seine davidische Abkunft hingewiesen, auf seine Geburt in Bethlehem, auf seinen bedeutungsvollen Jesusnamen; das Alles konnte ihm bedeutsam werden, nachdem jene Entwickelung vollzogen war, aber es konnte sie nicht herbeiführen.

In seinem Inneren mußten die Bedingungen liegen, welche ihn zu der Gewißheit führten, daß er der Erwählte der messianischen Heilszukunft, der gottgesandte Retter seines Volkes sei; und sie lagen in ihm. Wenn er mit dem zuversichtlichen Glauben an die Verheißung der Schrift forschte nach der Zeit, wo sich die Hoffnung seines Volkes erfüllen werde, dann mußte ihm doch Eines gewiß sein, daß in seiner Person und in seinem Leben bereits verwirklicht war, was an dem Volke erfüllt werden sollte. Ein Leben, wie er es führte, in der steten Gewißheit der väterlichen Liebe seines Gottes, in der kindlichen Hingabe an ihn, die jede Trübung dieses Verhältnisses ausschloß, in der freudigen Erfüllung seines Willens, die ihm Lebensbedürfniß war und jeden Schritt und Tritt seiner Wege lenkte, was war das denn anders, als jene Vollendung der wahren Religion, als die Verwirklichung des Ideals, das seinem Volke vorgesteckt war? Ein Leben, auf dem der Segen Gottes ruhte von Anfang an, nicht in äußeren Glücksgütern, aber in dem inneren Frieden einer ungetrübten Gottesgemeinschaft, der immer neuer Segnungen auch für das äußere Leben gewiß war, was war das anders, als der Beginn einer Zeit des Heils, wie sie die messianische Zukunft dem Volke bringen sollte? Für ihn war ja die ersehnte Zukunft bereits angebrochen; mitten in dem Jammer eines friedelosen Volkes gab es bereits eine Stätte, wo die Liebe Gottes Alles verwirklicht hatte, was sie je verheißen. Und weil sie es

nicht einem Einzelnen verheißen, sondern dem ganzen Volke, konnte, was in seinem Leben geschehen war, nur der Beginn dessen sein, was Gottes Gnade an dem ganzen Volke thun wollte, und zwar durch ihn. Schon als zwölfjähriger Knabe hatte er sich als den Sohn Gottes gefühlt im einzigartigen Sinne, als den Gegenstand einer göttlichen Liebe, wie sie um ihn her keiner besaß, noch besitzen konnte. Auch das Alte Testament hatte ja schon den Sohnesnamen nicht nur auf das Volk im Ganzen angewandt, sondern auch auf einen Einzelnen, aber nur auf den Erwählten Jehova's, welcher der Gegenstand seiner sonderlichen Liebe sein mußte (2. Sam. 7, 14. Ps. 2, 7), freilich nicht um damit dem Volke etwas zu entziehen von der ihm durch seine Erwählung zum Erstgeborenen zugesagten Liebe, sondern um durch ihn demselben seine höchsten Liebeserweisungen zu Theil werden zu lassen. Daher schrieb es sich ja, daß man in Israel den Messias den Sohn Gottes nannte, nicht um ihm einen leeren Ehrentitel zu geben, sondern um den Erwählten der göttlichen Liebe zu bezeichnen, der zum höchsten Berufe, zur Vermittelung des höchsten Heils für das Volk berufen war. Fühlte er sich als der Sohn Gottes in diesem einzigartigen Sinne, so mußte er es ja sein, der seinem Volke die messianische Zukunft heraufführen sollte.*)

Nur durch eine Gottesthat ohne Gleichen konnte nach aller Weissagung die messianische Zukunft herbeigeführt werden. Diese Gottesthat war geschehen. Es stand einer da, in dem die Zeit des Heils gekommen war, durch den sie über das ganze Volk kommen sollte. In seiner Sendung wußte Jesus die Gottesthat vollzogen, die seinem Volke die Heilsvollendung bringen sollte; und damit hatte sich ihm die vollendete Gottes-

---

*) Es ist unbegreiflich, wie man hat streiten können, ob Jesus von seinem Messiasbewußtsein zu seinem einzigartigen Sohnesbewußtsein gekommen sei, oder umgekehrt. Nicht weil der Messias einen sonderlichen Beruf empfangen hat, empfängt er ja den Sohnesnamen, sondern weil ihn Gott zu einem sonderlichen Gegenstand seiner Liebe erwählt hat, empfängt er den höchsten, den messianischen Beruf. Weil Jesus in sich verwirklicht wußte, was am Volke noch verwirklicht werden sollte, konnte nur er dazu berufen sein, dies zu vermitteln. Weil er der Sohn Gottes in vollstem Sinne war, konnten nur durch ihn alle Glieder des Volkes Kinder Gottes im vollsten Sinne werden, und dann war die messianische Zeit gekommen; denn in dem Bewußtsein dieser Kindschaft lag die Vollendung der Religion, lag die Gewißheit des höchsten Heils, das diese mit sich bringen mußte.

offenbarung erschlossen. Das letzte Ziel der göttlichen Rathschlüsse war ihm ja kundgeworden; er wußte, daß, und er wußte, wie Gott das höchste Heil seinem Volke bereite, nämlich durch seine Sendung. Aber hier stehen wir an dem Punkte, wo sich uns das tiefste Geheimniß des Selbstbewußtseins Jesu aufthut, soweit dasselbe überhaupt sich menschlich durchschauen läßt. Wie war es denn mit dieser göttlichen Sendung? Wenn Gott sonst einen Propheten sandte, so kam sein Geist über ihn; vom Geiste getrieben trat er auf und redete, oder er wurde in einer Vision zum Prophetenamte berufen. Von Visionen, die Jesus geschaut, hören wir nichts, von solchen außerordentlichen Momenten, in denen die Schauer des Geistes Gottes ihn ergriffen, wußte er nichts; sein klares gottinniges Leben floß in schönem Gleichmaß dahin und bedurfte momentaner Erregungen nicht. Der Beruf, zu dem er sich bestimmt sah, war ihm gewiß geworden in dem Bewußtsein der göttlichen Liebe, die ihm sich zugewandt hatte als ihrem Erwählten; in seiner Erwählung durch die göttliche Liebe beruhte seine Sendung.

Aber wann war diese Erwählung geschehen? Wann hatte er begonnen, ein Gegenstand dieser einzigartigen Liebe Gottes zu sein? Von einem Verdienen dieser Liebe, etwa durch Gehorsam oder andere Beweisungen echten Kindessinnes, konnte bei einem wahrhaft frommen Israeliten keine Rede sein. So wenig das Volk Israel seine Erwählung verdient hatte (vgl. 5. Mos. 7, 6 f.), so wenig konnte der Erwählte Jehova's, durch den dasselbe zum Ziele seiner Bestimmung gelangen sollte, sich erst dieser hohen Bestimmung würdig machen wollen. Erst in der Gewißheit der väterlichen Liebe Gottes, die er von Anfang an besaß, konnte er als ein Kind ihm gehorchen und ihn lieben, erst im Bewußtsein seiner Erwählung konnte er den Beruf erfüllen, zu dem er erwählt war. Israel war in den Erzvätern zum Volke Gottes und damit zur Kindschaft erwählt, und am Sinai dazu berufen, es zu werden. Wie weit Jesus auch in sein vergangenes Leben zurückschaute, er wußte von keinem Moment, wo geschichtlich die Erwählung Gottes sich an ihm vollzogen hatte, wo die Liebe Gottes sich ihm zugewandt; er war sich bewußt, sie besessen zu haben, seit er zum ersten Male zu Gott aufschauen gelernt, und wußte sich zum Messias erwählt in dieser Liebe. Seine Sendung begann mit seinem Dasein auf Erden, aber konnte sie da beginnen? Konnte ein unmündiges Kind in den Armen seiner Mutter bereits ein Gegenstand der göttlichen Liebe sein,

zu dem Berufe erwählt werden, durch den Gott seine schon vor Jahrhunderten und Jahrtausenden gegebenen Weissagungen erfüllen wollte?

Dieser Gedankengang war es, der Jesum von selbst auf das Bewußtsein führen mußte, daß jene Liebe Gottes ihm bereits gehört habe, ehe sein Dasein auf Erden begann, daß sein Leben, wie seine Erwählung in den Tiefen der Ewigkeit wurzele. Wenn wir ihn nun, ob auch nur in dunklen Räthselworten, hinweisen sehen auf einen himmlischen Ursprung, auf ein Sein vor seinem irdischen Sein, so ist dies doch wohl der natürliche Schlüssel solcher Worte. Gewiß ist es undenkbar, daß er ein unheimliches Doppelleben geführt haben sollte, ein natürlich menschliches und eines in der Erinnerung an jene Vergangenheit im Himmel mit ihrer Theilnahme am göttlichen Sein und Leben. Aber er war sich dessen bewußt, daß der höchste Gegenstand der göttlichen Liebe, der Offenbarer und Vollender der letzten Heilsrathschlüsse Gottes, nicht erst ein Gegenstand seiner Liebe geworden sein könne, wie es alle durch ihn werden sollten, sondern es gewesen sein müsse von Anbeginn. Dieses Bewußtsein bildete den tiefsten Hintergrund seines einzigartigen Geisteslebens, in dem aller Friede und alle Seligkeit, aber auch alle Schwungkraft und alle Wirkungsmacht desselben wurzelte, auch wenn dasselbe keineswegs alle Momente seines Lebens gleichmäßig und mit gleicher Klarheit durchdrang. Kann man in Wahrheit behaupten, daß mit solcher Einzigartigkeit Jesu jede Vorstellbarkeit seines menschlichen Bewußtseins und jede wirkliche Geschichte seines Lebens aufhört? Wir mußten es schon früher nicht eben für wahrscheinlich erklären, daß die Eltern dem Sohne von früh an sollten von seiner wunderbaren Geburt gesprochen haben, und sicher hätte er daraus so wenig wie unsere Evangelisten auf seinen himmlischen Ursprung geschlossen; aber nachdem ihm das Bewußtsein desselben aufgegangen war, konnte er freilich in dem Wunder seiner Geburt nur eine Bestätigung davon sehen. Gewiß hat er von diesem tiefsten Geheimniß seines Selbstbewußtseins nicht auf den Märkten und Straßen gepredigt;*) denn weder hätte das von seinen Hörern verstanden noch fruchtbar verwerthet werden

*) Und doch müssen das alle die annehmen, welche in den Sohnesnamen und in so manches andere Wort, das doch davon nichts sagt, unsere dogmatische Begriffe und Erkenntnisse hineinlegen, oder sich dagegen sträuben, die lehrhaften Erläuterungen des Apostel Johannes, welche überall gern auf die letzten Voraussetzungen der Worte Jesu hinweisen, von diesen selbst zu scheiden.

können. Aber daß doch hie und da es aus jenen Tiefen wie ein leuchtender Blitz hervorbricht, der plötzlich ein ganz neues Licht über das Wesen dieses Einzigartigen unter den Menschenkindern wirft, und daß, auch wo das nicht geschieht, es manchmal als die verschwiegene Voraussetzung seiner Worte betrachtet werden muß, wenn wir sie ganz verstehen wollen, das ist doch nicht zu verwundern.

So war Jesus sich seiner göttlichen Erwählung und Sendung bewußt geworden. Daraus erhellt, daß es doch sicher ein Verkennen der Sache ist, um die es sich hier handelt, wenn man von einem Messiasentschluß geredet hat und es als eine Großthat Jesu preisen wollte, daß er diesen Beruf auf seine Seele lud. Für ein israelitisches Bewußtsein konnte es nur das sichere Merkmal eines Pseudomessias sein, wenn einer sich selbst dazu entschließen wollte, der Messias zu werden. Denn so gewiß die Sendung des Messias die Gottesthat ist, durch welche Gott die tiefsten Tiefen seines Wesens und seiner Rathschlüsse offenbart, indem er aus Liebe seinem Volke das Heil bereitet, so gewiß kann nur er den erwählen, der sein Messias sein soll. Freilich muß der Erwählte seinem Rufe folgen; aber darum kann es sich doch erst handeln, wenn Gott ihm weisen wird, daß und wie er seinen Beruf erfüllen soll. Denn auch das liegt in dem Wesen des Messiasberufes, daß die Mittel und Wege, mit denen und auf denen er auszurichten, nicht menschlich geplant und ausgesonnen, sondern nur von Gott dargereicht und gewiesen werden können.*) Darum mußte Jesus warten, bis der Ruf Gottes an ihn erging, der ihm sagte, daß seine Stunde gekommen sei und der Tag des Heils seinem Volke anbreche.

Und der Ruf Gottes kam.

---

*) Der Messias braucht nicht etwa bloß dem Triebe der Selbstmittheilung zu folgen, um messianisch zu wirken, wie sich das Schleiermacher dachte und damit zu einer Periode der Wirksamkeit Jesu vor der Taufe Johannis kam, von der unsere Evangelien schlechterdings nichts wissen.

8. Der Prophet am Jordan.

Im fünfzehnten Regierungsjahre des Kaiser Tiberius durchzitterte das ganze Volk Israel eine gewaltige geistige Bewegung, wie sie seit den großen Tagen der Makkabäer nicht erlebt war. Wieder war ein großer Prophet aufgestanden, wie einst in alter Zeit. Im südlichen Theile der Jordanaue, wo der Fluß bereits dem todten Meere zueilt und die sonst so üppig grünen Ufer einen wüstenähnlichen Charakter annehmen, war er aufgetreten in der Tracht der alten Propheten und hatte das Volk zu sich gerufen, das von fern und nah in Massen zusammenströmte. Denn er predigte die Nähe des Tages Jehova's, des großen und schrecklichen, wie ihn die Propheten verkündigt hatten (vgl. Joel 2, 1 ff. Jesaj. 13, 9 ff. Zeph. 1, 14 ff.). Angesichts desselben rief er das Volk zur Buße, zur völligen Sinnesänderung, die sie durch Untertauchen im Jordanfluß versiegeln sollten. Und Mann für Mann stiegen sie, nachdem sie ihre Sünden bekannt, in die Fluthen des Jordan hinab, um neugeboren aufzutauchen, ein dem Herrn bereitetes Volk.

Wir kennen diesen Propheten bereits. Auf dem Gebirge Juda war er geboren, und schon über das neugeborene Kind erging das Weissagungswort, daß dieser Johannes der Wegbereiter der messianischen Zukunft sein werde. Um sich ganz seinem großen schweren Berufe zu weihen und darauf vorzubereiten, hatte er seine Jugendjahre als Einsiedler in der Wüste verlebt, wie jener Banus, von dem uns Josephus erzählt (Vit. 2). Nun war der Ruf Gottes an ihn ergangen, und er hatte sein Prophetenamt angetreten (Luc. 3, 2 f.). In der ältesten Quelle muß als die Gegend, wo er auftrat, die Jordanaue genannt gewesen sein,*) in der Ueberlieferung lebte er nur als der Prediger in der Wüste (Marc. 1, 4); und daß diese Bezeichnung nicht etwa nur der Weissagung entlehnt war

*) Das erhellt daraus, daß in den beiden von einander ganz unabhängigen Evangelien bei der Erzählung vom Täufer in verschiedenem Zusammenhange die Jordanaue mit ihrer technischen Bezeichnung erwähnt wird (Matth. 3, 5. Luc. 3, 3). Der erste Evangelist nennt 3, 1 speciell die Wüste Juda, aber diese erstreckte sich nicht bis an den Jordan. Hier liegt entweder eine Verwechselung mit der Wüste vor, in der Johannes seine Jugend verlebt hatte, oder eine incorrecte Näherbestimmung des Ausdrucks bei Marcus (1, 4), wo die steppenähnliche Umgebung des südlichen Jordan gemeint ist, die auch Josephus (bell. jud. III, 10, 7) als Wüste bezeichnet.

(Jes. 40, 3), erhellt daraus, daß auch Jesus das Volk, das zu ihm gepilgert war, fragt: Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu sehen? (Matth. 11, 7.) In derselben Rede spielt Jesus auch auf die rauhe Kleidung des Johannes an, indem er fragt, ob sie etwa einen Menschen in weichen Kleidern dort gesucht hätten (11, 8), und erinnert an die asketische Lebensweise des Propheten, der weder aß noch trank (11, 18) d. h. alle gewohnte Nahrung der Menschen verschmähte und sich mit dem begnügte, was die Steppe bot. Näher schildert Marcus, wie er von Heuschrecken lebte, die im Orient auch sonst von den ärmeren Klassen gegessen werden, und wilden Honig aß (d. h. wohl wilden Baumhonig, der aus Palmen, Feigen und anderen Bäumen fließt) und in Kameelshaare gekleidet war d. h. ein grobes Gewand aus Kameelshaaren trug und einen ledernen Gürtel um die Hüfte (1, 6). Das haarige Gewand scheint Prophetentracht gewesen zu sein (vgl. Sacharj. 13, 4); aber es ist nicht unwahrscheinlich, daß Johannes absichtlich sein großes Vorbild (vgl. Luc. 1, 17), den gewaltigen Bußprediger des Nordreiches, den Propheten Elias (vgl. 2. König. 1, 8) copirte. Denn im Orient liebt man es, schon in solche Aeußerlichkeiten der Erscheinung eine höhere Bedeutung zu legen. So erschien Johannes in Tracht und Nahrung als strenger Asket. Man hat gemeint, daß er dadurch seine Trauer über das Verderben des Volkes ausdrücken wollte. Aber diese asketische Lebensweise war doch nur die Fortsetzung seines Jugendlebens in der Wüste. Es lag nahe, daß er, dessen Lebensaufgabe es war, dem Volke Buße zu predigen, von ihm zu verlangen, daß es seinen bisherigen Lüsten und Leidenschaften entsage und selbstverleugnend ein neues Leben beginne, in seinem persönlichen Leben zeigen wollte, daß auch er vor keiner Entsagung und Selbstverleugnung zurückschrecke. Irgend einen eigenthümlichen Zug, der auf essenische Einflüsse zurückwiese, zeigt seine Askese durchaus nicht; wie seine Kleidung durch das prophetische Vorbild, so war seine Nahrung durch die Situation in der Wüste bedingt. Vor Allem weist nicht die leiseste Spur in unseren Quellen darauf hin, daß er von seinem engeren Schülerkreise oder gar von dem Volke die gleiche Askese gefordert hätte, was doch allein auf essenische Anschauungen deuten könnte.

Daraus folgt schon, daß Johannes nicht etwa, wie man gemeint hat, durch strenge Bußübungen und harte Entsagungen die Sinnesänderung erzwingen wollte. Ueberhaupt war es verfehlt, wenn man

Jesum dadurch erhöhen wollte, daß man die Buße, welche Johannes predigte, noch als eine mehr äußerliche, nicht das Opfer des ganzen Menschen fordernde betrachtete. Nicht nur ist es thatsächlich dieselbe völlige Sinnesänderung, die er verlangt, wie sie nachmals Jesus forderte, und nicht etwa nur eine Besserung des Lebenswandels; sondern Jesus selbst hat auch ausdrücklich die Bußforderung des Täufers als die Bedingung der wahren Umkehr erkannt (Matth. 21, 32). Wir haben aus der dem Lucas eigenthümlichen Quelle einige Aussprüche des Täufers überkommen, welche uns zeigen, wie er den einzelnen Klassen im Volke den Weg wies, ihre Sinnesänderung zu bethätigen (Luc. 3, 10—14); und darin findet sich keine Spur irgend welcher äußerlichen Uebungen, die er dem Volke auferlegt hätte. Von den Zöllnern verlangte er, daß sie ihre unredliche Gewinnsucht, von den Soldaten, daß sie ihre gewaltthätige Habgier ablegen, von Allen, daß sie die Barmherzigkeit üben sollten, die Kleidung und Speise mit dem Bedürftigen theilt. Aber freilich, nicht daß er Buße predigte und völlige Wandlung des Sinnes und Lebens verlangte, war das Außerordentliche in seinem Auftreten, sondern die Art, wie er sie verlangte, das Motiv, durch welches er das Volk dazu bewegen wollte. Darüber geben uns die Täufersprüche Aufschluß, welche uns die älteste Quelle erhalten hat und welche offenbar ein Bild geben sollen von den gewaltigen Donnerworten, mit welchen der Prophet das Volk aus seiner Sicherheit und seinem Sündenleben aufrüttelte.*)

Die Worte gehen nämlich von der Voraussetzung aus, daß das am Tage Jehova's erwartete Zorngericht unmittelbar nahe sei. Schon ist die

*) Diese Sprüche (Matth. 3, 7—12 vgl. Luc. 3, 7—9. 16 f.) waren dort wohl ohne nähere Angabe über ihre Veranlassung, die sich aus ihrem Inhalt von selbst ergiebt, mitgetheilt, da jeder der beiden Evangelisten dieselbe in verschiedener Weise ergänzt und keiner sie wohl genau trifft. Denn die Worte können ihrem Inhalt nach weder an die bereits zur Taufe kommenden bußfertigen Volksmassen (Luc. 3, 7), noch an die Pharisäer und Sadducäer (Matth. 3, 7) gerichtet sein, auf deren eigenthümliches Wesen nichts in ihnen hinweist. Die Worte, in welche der erste Evangelist die Summa der Täuferpredigt zusammenfaßt (Matth. 3, 2), sind so augenscheinlich eine schriftstellerische (reflectirtere) Nachbildung von Marc. 1, 15, wie es andrerseits ganz unwahrscheinlich ist, daß Jesus absichtlich dies Täuferwort aufgenommen haben sollte. Wie weit immerhin Matth. 3, 2 gesagt werden kann, daß Johannes seine Bußpredigt durch die Nähe des Gottesreiches motivirt habe, erhellt aus unserer Darstellung im Folgenden.

Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt, und das Holzfällen soll beginnen (Matth. 3, 10). Wie, wenn der Feldbauer, der den Ertrag seiner Ernte auf der Tenne gedroschen hat, die Wurfschaufel zur Hand nimmt, das Worfeln beginnt, das die Spreu vom Weizen sondert (3, 12), so naht unaufhaltsam das Gericht Gottes, um die große Scheidung zu vollziehen, die über das Schicksal eines Jeden im Volke entscheidet. Auch in der alttestamentlichen Weissagung bricht mit diesem Gerichtstage Jehova's die messianische Zukunft an. Freilich sind es zunächst meist die Heiden, denen, weil sie sein Volk zertreten haben, das an ihm hereinbrechende Zorngericht Gottes gilt; aber auch der Gedanke, daß dasselbe zugleich im Volke Israel eine Sichtung herbeiführt zwischen den rechten und den unwürdigen Gliedern des Gottesvolkes und, indem er diese dem Verderben übergiebt, sie von dem Heil der messianischen Zukunft ausschließt (vgl. Luc. 2, 34 f.), ist den Propheten keineswegs fremd. Ihn ergreift Johannes ausschließlich, um damit das Volk zur Buße zu mahnen. Dann aber ist klar, daß Johannes noch den Gang der Entwickelung genau so denkt, wie er in den Weissagungen bei der Geburt Jesu gedacht ist, daß nämlich der Messias damit beginnt, die Zügel des weltlichen Regiments zu ergreifen, und sofort alle die der wohlverdienten Strafe übergiebt, welche es unterlassen haben, sich auf den Anbruch der von ihm zu bringenden Heilszeit würdig vorzubereiten.*) Denn allerdings, die gegenwärtige Generation des Volkes war für die Vollendung der Theokratie, welche der Messias herbeiführen sollte, durchaus nicht reif und darum auch des Heiles nicht würdig, das damit über das Volk kommen sollte. Otternbrut nennt sie der Prophet d. h. ein Geschlecht, das von dem Gift der Sünde durch und durch verderbt ist. Daher verlangt er eine völlige Sinnesänderung, wenn sie dem Zorngericht Gottes entrinnen wollen;

---

*) Man hat zwar behauptet, daß er dieses Gericht durch Jehova unmittelbar gehalten denkt, und allerdings könnte die Verbindung, in welche seine Ankündigung Matth. 3, 12 Luc. 3, 17 mit dem Auftreten des Messias selbst gesetzt wird, schon in der ältesten Quelle durch die Art, wie hier alle überlieferten Täuferworte zusammengestellt waren, bedingt sein. Allein da unmöglich der nach ihm Kommende, den der Täufer nur relativ an Würde über sich stehend denkt, Jehova selbst sein kann, ist es zweifellos, daß Johannes die messianische Zukunft durch eine menschliche Person herbeigeführt denkt; und dann wird diese es auch sein, die das Gericht Jehovas ausführt.

und zwar eine solche, deren Frucht in dem gesammten Leben und Wandel zu sehen ist, wie sich's geziemt (3, 7 f.). Er weiß freilich, daß selbst seine Ankündigung des nahen Gerichts diese Generation nicht allzu sehr schrecken wird. Der Tag Jehova's, werden sie sagen, bringt ja das Gericht nach der Weissagung über die Heidenvölker. Wir aber haben Abraham zum Vater, uns gilt das Gericht nicht; denn wir sind das auserwählte Volk, mit welchem der Messias, wenn die Schrecken des Gerichts an ihm gefahrlos vorüber gegangen, das messianische Reich mit all seinen Segnungen aufrichten wird. Gegen solch thörichten Selbstbetrug erhebt der Prophet warnend seine Stimme. Das Gericht ergeht zuerst und vor Allem über die Nation selbst, jeder unfruchtbare Baum wird abgehauen und ins Feuer geworfen, die Spreu wird vom Weizen gesondert werden. Und wenn das ganze Geschlecht bleibt, wie es ist, und also das ganze unbußfertige Volk im Gericht zu Grunde geht, dann ist die Wunderhand Gottes immer noch mächtig genug, sich ein neues Israel zu schaffen, um an ihm seine Verheißungen zu erfüllen; und müßte er aus den rohen Steinen, wie sie dort am Jordanufer umherlagen, eine neue Generation wunderbar erschaffen (3, 9). An Heiden, auf welche heutzutage diese Worte so oft bezogen werden, hat der Prophet dabei sicher nicht gedacht.

Aus dieser Rede, in der jedes Wort den Stempel der Echtheit trägt, schon weil die nächste Zukunft den in ihr ausgeprägten Vorstellungen so wenig entsprochen hat, erhellt unwiderleglich, daß Johannes es als seine Aufgabe gedacht hat, die messianische Zukunft vorzubereiten und dem kommenden Messias den Weg zu bereiten.*) Hat er dieselbe aber unmittelbar

*) Hiegegen eben sträubt sich die „philosophische Geschichtsbetrachtung“ bei Weiße. Ihm erscheint es als der geniale Gedanke Jesu, in sich den Träger der verheißenen Heilszukunft und in dem Bußprediger am Jordan seinen Vorläufer zu sehen; und was der evangelischen Ueberlieferung eine Verherrlichung Jesu war, dessen Werk durch eine göttliche Veranstaltung vorbereitet wird, das ist ihm eine Beeinträchtigung desselben und seiner göttlichen Würde (vgl. S. 227). Weiße will daher nur zugeben, daß Johannes wie jeder Sittenprediger, indem er die Verderbniß seines Zeitalters rügte, auf eine bessere Zukunft hingewiesen habe. Aber von einer besseren Zukunft ist zunächst noch keine Rede, sondern von dem auf Grund der Weissagung erwarteten Zorngericht Gottes, das der Täufer auch nach Strauß unmittelbar nahe denkt; und so gewiß Jesus seinen Beruf nicht selbst geplant, sondern als einen ihm von Gott bestimmten

nahe gedacht, so muß man auch zugeben, daß Johannes ein Prophet im eigentlichen Sinne und unmittelbarer göttlicher Offenbarungen gewürdigt war. Oder wie kam er sonst dazu, das messianische Gericht als unmittelbar bevorstehend anzukündigen? So wenig ein Sohn Israels sich entschließen konnte, der Messias zu werden, so wenig konnte Johannes durch sich selbst zu dem Entschluß kommen, gleichsam durch seine Wirksamkeit die Erfüllung der messianischen Verheißung herbeizwingen zu wollen. Meint man aber, er habe die Nähe des erwarteten Richters und Retters in den Zeichen der Zeit gelesen, in der ganzen trostlosen Lage des Volkes, so waren doch nach menschlicher Berechnung die Zeiten schon schlimmer gewesen, und die gehoffte Hülfe war nicht gekommen. Wir freilich mußten es als geschichtlich betrachten, daß schon seinen Eltern der hohe Beruf des Sohnes offenbart war, daß er schon in seinem Wüstenaufenthalt sich darauf vorbereitet hatte. Aber auch Johannes durfte doch nicht eher auftreten, als bis der Befehl Gottes an ihn erging, der ihm offenbarte, daß die Stunde der verheißenen Errettung geschlagen habe; und mit dieser Offenbarung war eben seine Berufung zum Prophetenamt gegeben. Darum kann es nicht anders gewesen sein, als Lucas es sich vorstellt, daß in der Wüste der Befehl Gottes an Johannes erging, nunmehr als der Prophet Gottes hervorzutreten (3, 2 f.). Im ganzen Volke galt er als ein Prophet (Matth. 11, 9. Marc. 11, 32), obwohl er doch, wie wir gelegentlich (Joh. 10, 41) hören, keine Wunder gethan hatte. Jesus hat ihn als solchen ausdrücklich anerkannt (Matth. 11, 9), und er selbst ist sich seiner göttlichen Sendung voll und ganz bewußt gewesen (Joh. 1, 33). Freilich schloß das bei ihm so wenig, wie bei den alttestamentlichen Propheten aus, daß er die Heilszukunft, deren unmittelbares Nahesein ihm offenbart war, sich in der Form dachte, welche die auf die alttestamentliche Weissagung gegründete Erwartung seiner Zeit allein festhielt, in der Form eines nationalen Königthums und eines durch den Messias zu begründenden irdischen Reiches, dessen Inauguration ein großes Strafgericht vorhergehen müsse. Eben darin liegt ja allein der Schlüssel für die Räthsel seiner späteren Geschichte.

---

und längst durch die Geschichte Israels vorbereiteten erkannt hat, so wenig darf man bestreiten, daß Johannes sich bewußt gewesen ist, der Vorläufer des Messias und der Wegbereiter der messianischen Zeit zu sein.

Auf den an ihn als Propheten ergangenen göttlichen Befehl wird auch im letzten Grunde die Forderung zurückzuführen sein, welche Johannes an das Volk richtete, seine Sinnesänderung durch Untertauchen im Jordan zu besiegeln. Von diesem Ritus, den er einführte, führt er in der Ueberlieferung den Namen des Täufers. Wenn derselbe mit einem Sündenbekenntniß verbunden war und als eine Bußtaufe bezeichnet wird (Marc. 1, 4 f.), so ist damit gesagt, daß diese die verlangte und versprochene Sinnesänderung begleiten sollte als eine sinnbildliche Handlung, welche nach der Weise des Morgenlandes den inneren Vorgang zur äußeren Darstellung bringt und dem Einzelnen so eine stete Erinnerung und Mahnung an die übernommene Verpflichtung wird.*) Heilige Waschungen waren bei den Juden vielfach gebräuchlich, und namentlich bei den Essenern sind sie ein Charakteristicum ihrer Lebensweise. Aber diese Waschungen bezwecken alle eine ceremonielle Reinigkeit im levitischen Sinne und haben mit dieser sinnbildlichen Handlung nichts zu thun, die durch das Untertauchen das völlige Verschwinden des alten Wesens und durch das Auftauchen den Beginn eines ganz neuen Lebens abbildet. Jeder Versuch, diesen Ritus aus essenischen Einflüssen zu erklären und ihm irgend eine auf levitische Reinigkeit bezügliche Wirkung beizulegen, scheitert an der Einmaligkeit der Handlung, die eine für's Leben entscheidende Thatsache sein sollte und darum nur eine symbolische Bedeutung haben konnte. Wird eine solche aber in einem bestimmten Momente gefordert, so liegt schon darin ihre nothwendige Beziehung auf eine unmittelbar bevorstehende Zukunft, für die der in ihr abgebildete Vorgang von entscheidender Bedeutung sein sollte.**) Es liegt ja nahe, an die Weissagungen zu denken, welche zur

*) Wenn dieselbe bei Marcus als zur Sündenvergebung führend bezeichnet wird, so hat hier die Ueberlieferung bereits das specifische Wesen der christlichen Taufe auf die Johannestaufe übertragen, da von der Vorstellung, daß auf die durch das Prophetenamt des Vorläufers gewirkte Umkehr unmittelbar die Sündenvergebung ertheilt und eben dadurch das Volk für die messianische Zeit vorbereitet werde (vgl. S. 230), sich in den überlieferten Worten des Täufers nirgends eine Andeutung findet. Auch der dem ersten Evangelisten eigenthümliche Zusatz, daß Johannes „zur Buße" taufe (Matth. 3, 11), ist mißverständlich. Die Taufe setzt die Sinnesänderung voraus und besiegelt sie, nur zur Bewährung der Sinnesänderung im Leben und Wandel kann sie verpflichten und hinführen.

**) Eine Weihe zum Messiasreich konnte dieser Ritus keinesfalls sein; denn das Messiasreich kommt ja erst mit dem Messias, und dieser allein konnte bestimmen, wer

messianischen Zeit eine allgemeine Lustration des Volkes in Aussicht stellten (Ezech. 36, 25. Sacharj. 13, 1); aber die Art, wie der Prophet an dieselbe anknüpfte, um dem Volke die Größe des verlangten Entschlusses recht sinnlich nahe zu bringen und ihm ein bleibendes Zeichen an die übernommene Verpflichtung mitzugeben, war doch seine eigenste That und als solche geboren aus seinem prophetischen Bewußtsein und vollzogen in der Gewißheit, den göttlichen Willen zu erfüllen. In diesem Sinne war die Johannestaufe vom Himmel und nicht menschliche Anordnung (vgl. Marc. 11, 30).

Aber nicht einen Bund der Taufgesinnten nach Art des Essenerbundes wollte Johannes stiften und in diesem Sinne die von ihm Getauften zu einer Sondergemeinde im Volke zusammenschließen. Dagegen spricht der ganze nationale Charakter der Bewegung, zu der er den Anstoß gab, und unsere Quellen wissen davon nichts. Wohl reden sie von Johannesschülern (Marc. 2, 18), und man hat darin einen Beweis gefunden, daß der Täufer eine Schule gestiftet habe, die keineswegs gesonnen war, vor seinem größeren Nachfolger abzudanken, daß er also sich nicht als den Vorläufer eines solchen gedacht habe. Allein diese Johannesschüler sind keineswegs die von ihm Getauften, sondern seine Gehülfen bei der Taufwirksamkeit. Wenn die Massen zusammenströmten und jeder seine Sünden bekennen und im Jordan untergetaucht sein wollte (Marc. 1, 5), so bedurfte Johannes dazu unzweifelhaft Gehülfen. Zu diesem Behufe schaarte er einen sicher nicht ganz kleinen Kreis von Schülern um sich, die er dann auch näher in die Theilnahme an seinem religiösen Leben hineingezogen haben wird. So hat er sie besondere Gebete gelehrt (Luc. 11, 1), so hat er sie gewiesen, mit allen Frommen im Lande strenge Fastenübungen zu halten (Marc. 2, 18). Mit ihnen ist er noch vom Kerker aus in Verbindung geblieben (Matth. 11, 2), und auf sie wies man noch später als auf Muster israelitischer Frömmigkeit hin (Marc. 2, 18).

---

auf Grund seiner Erfüllung der in der Johannestaufe übernommenen Verpflichtung der Theilnahme daran würdig sei. Vollends den Ritus aus der Proselytentaufe erklären zu wollen, die ohnehin im vollen Sinne jedenfalls erst viel später üblich wurde, setzt eine ganz ungeschichtliche Auffassung desselben voraus, da es sich ja hier nur um Volksgenossen und um alle Volksgenossen handelte, dort aber um die Aufnahme unreiner Heiden.

Da der Täufer im Süden des Landes aufgetreten war, so begreift sich's, daß die Bewegung zuerst Judäa und seine Hauptstadt ergriff (Marc. 1, 5). Aber ohne Zweifel hat sie sich auch nach Galiläa fortgepflanzt, wo Jesus die Volksmassen als solche anredet, die zum Täufer hinausgegangen seien (Matth. 11, 7). Auch finden wir im vierten Evangelium eine Reihe von Galiläern im Kreise, ja unter den Schülern des Täufers. Selbst die Hierarchen müssen eine Zeitlang mit Wohlgefallen der Bewegung zugesehen haben (vgl. Joh. 5, 35); aber wenigstens von den Pharisäern und Gesetzeslehrern hören wir bestimmt, daß sie sich nicht taufen ließen (Luc. 7, 30, vgl. Matth. 21, 32).*) Höchst begreiflich ist es, daß diese Musterfrommen sich ihrerseits für dispensirt hielten von einem Ritus, mit dem sie ihre ganze Vergangenheit desavouirt hätten; und daß die Hochgestellten, aus denen die sadducäische Partei bestand, ebensowenig Neigung hatten, sich durch ein öffentliches Sündenbekenntniß zu compromittiren, versteht sich von selbst (vgl. Joh. 3, 11). Von Jesu selbst wird angedeutet (Luc. 7, 29, vgl. Matth. 21, 31 f.), daß es doch vorzugsweise die gesunkenen Volksklassen waren, die zur Buße sich bereit zeigten; und auch durch Lucas (3, 12. 14) erfahren wir, daß es besonders Zöllner und Söldlinge waren, die nach dem Wege zum Heil fragten. Das schließt nicht aus, daß auch sonst im Volke weite Kreise von dem Prophetenwort tief ergriffen wurden und einen guten Anfang machten mit der Erneuerung des Sinnes und Wandels; aber schon Jesus machte die Beobachtung, daß die Wirkung keine nachhaltige war (vgl. Matth. 12, 43—45). Andrerseits hören wir doch auch, daß man an der übertriebenen Strenge des Bußpredigers Anstoß nahm; und wenn auch die boshafte Nachrede, welche seine strenge Askese auf dämonische Einflüsse zurückführte (Matth. 11, 18), sicher nicht im Volke entstand, sondern nur seinen pharisäischen Gegnern nachgesprochen wurde, so ergriff man doch gern diesen Vorwand, um sich den überstrengen Forderungen eines solchen Fanatikers mit einem Scheine von Berechtigung zu entziehen. Für das Volk im Ganzen blieb es immerhin dabei, daß er ein großer

---

*) Die Notiz Matth. 3, 7, wonach viele Pharisäer und Sadducäer zur Taufe kamen, ist nur aus der folgenden Rede erschlossen, von der wir sahen, daß sie auf diese nicht gehen kann.

Prophet war (Marc. 11, 32), und wenigstens in einem Punkte war man nur zu geneigt, demselben zu glauben. Seine Drohung mit dem nahenden messianischen Gerichte konnte man überhören, aber im Hintergrunde derselben lag doch die Verheißung der lang erwarteten, unter dem Elend der Gegenwart doppelt heiß ersehnten messianischen Zukunft. Wir haben das bestimmte Zeugniß Jesu, daß sich seit den Tagen des Täufers Johannes eine gewaltige Bewegung des Volkes bemächtigte, welche die messianische Vollendung nicht nur sicher erwartete, sondern mit stürmischer Begeisterung herbeizuzwingen trachtete (Matth. 11, 12). Die lange schlummernde Hoffnung war neu erwacht, und in mächtigen Wogen fluthete die messianische Erregung durch das ganze Volk.

Auch in das stille Haus zu Nazaret, wo Jesus auf den Wink seines Vaters wartete, drang die Kunde von dem großen Propheten am Jordan, von der Nähe der messianischen Zukunft, die er verkündigte. Konnte er zweifeln, daß das der längst erwartete Ruf Gottes war? Sicher zögerte er nicht, dem Befehle Gottes zu folgen, der durch den Propheten an das ganze Volk erging; und so wird er nicht unter den Letzten gewesen sein, die nach dem Süden wallfahrteten, um sich dem Rufe des Täufers zu stellen. Es ist schon darum ganz undenkbar, daß bereits eine lange, wohl gar nach Jahren zählende Wirksamkeit des Täufers vorhergegangen sein sollte, ehe Jesus zum Jordan kam; aber auch die ganze Art derselben war nicht auf eine länger dauernde allmählige Einwirkung berechnet, sondern auf einen momentanen durchschlagenden Eindruck, welcher das Volk sturmartig ergriff. Wenn aber Lucas das fünfzehnte Regierungsjahr des Tiberius nennt und ausführlich durch synchronistische Daten charakterisirt (3, 1), so ist klar, daß er, der ja nicht die Geschichte des Täufers, sondern die Geschichte Jesu schreibt, dies Jahr, in welchem der Täufer auftrat, nur darum so bedeutsam hervorheben konnte, weil es ihm zugleich das Jahr war, in welchem Jesus öffentlich hervortrat, vielleicht, wie wir sehen werden, das Jahr seiner Wirksamkeit überhaupt. Daher zählt er so ausführlich alle gleichzeitigen Herrscher in Palästina und den Nebenländern auf, um zugleich ein Bild des zeitgeschichtlichen Bodens zu skizziren, auf dem die Geschichte des Täufers und seines größeren Nachfolgers sich abspielt. Der Kaiser Augustus aber, welchem sein Stiefsohn Tiberius folgte, starb am 19. August 767 a. u. c., das fünfzehnte

Regierungsjahr seines Nachfolgers liefe also vom 19. August 781 bis dahin 782.*)

Nun erfahren wir aus Lucas, daß Jesus etwa 30 Jahre alt war, als er, bald nach seiner Taufe, seine öffentliche Wirksamkeit begann (3, 23). Da er aber etwa ein Jahr, wo nicht mehr, vor 750 geboren sein muß (vgl. S. 258), so war er im Jahre 781 bereits 32 oder 33 Jahre alt. Die Angabe des Lucas wäre dann nur als eine sehr ungefähre zu verstehen; aber wenn sie sich auch nicht auf eine Volkssitte stützt, die es für diesen Fall nicht geben konnte, oder gar auf das canonische Alter der Priester und Leviten, das selbstverständlich mit dem Amtsantritt des Messias nichts zu thun hat, so konnte der Evangelist doch immerhin sich damit begnügen, das Jahrzehnt zu nennen, in dessen Beginn Jesus auftrat. Allein die gangbare Berechnung des fünfzehnten Regierungsjahres des Tiberius**) ist keineswegs über jeden Zweifel erhaben. Denn bereits im Anfang des Jahres 765 oder Ende 764 wurde dem Tiberius in allen Provinzen und bei allen Heeren durch Senatsbeschluß

*) Zu dieser Zeit herrschten im Norden die beiden Herodessöhne, die mit dem Tode ihres Vaters (750) die Regierung angetreten hatten und dieselbe jedenfalls noch lange über den hier in Frage kommenden Zeitpunkt hinaus führten, da Philippus 786/87 starb, Herodes Antipas erst 792 abgesetzt wurde; während im Süden der fünfte der römischen Procuratoren waltete, der im Jahre 779, frühestens gegen Ende 778 sein Amt antrat und dasselbe zehn Jahre lang inne hatte. Lucas nennt noch einen gewissen Lysanias als Tetrarchen von Abilene, einer am Antilibanon gelegenen Herrschaft mit der Hauptstadt Abila. Vergeblich gefällt sich eine gewisse Kritik darin, hier einen groben chronologischen Fehlgriff des Lucas anzunehmen, indem sie an einen Lysanias denkt, der 718 oder 720 auf Anstiften der Cleopatra von Antonius ermordet wurde. Allein dieser Lysanias wird nirgends Tetrarch genannt und nirgends Abilene als sein Besitzthum; vielmehr erstreckte sich seine Herrschaft hauptsächlich über das Chalkidische Gebiet, das bei Josephus ausdrücklich von der Tetrarchie eines Lysanias, zu der Abila gerechnet wird und welche von Caligula und Claudius später an Agrippa verschenkt wurde, unterschieden wird. Es folgt hieraus evident und wird auch von allen besonnenen Geschichtsforschern angenommen, daß um die Zeit Jesu in diesen Gegenden noch ein jüngerer Lysanias als Tetrarch herrschte, der wahrscheinlich noch aus der Familie jenes älteren stammte.

**) Auch unsere heutige Aera, welche aus der Berechnung des Dionysius Exiguus im 6. Jahrh. stammt, geht von dem Jahre 781/82 aus, nimmt aber fälschlich an, daß der Täufer bereits einige Jahre gewirkt hatte, als Jesus, genau 30 Jahr alt, zur Taufe kam, und kommt so auf das Jahr 754 als Geburtsjahr, das jedenfalls um 4 oder 5 Jahre zu spät angesetzt ist.

die volle Macht seines Vaters als Mitregenten übertragen, und so konnte man im Orient sehr wohl von da an seine Regierungszeit rechnen.*) Dann geht sein fünfzehntes Jahr von Ende 778 bis Ende 779 oder von Anfang 779 bis Anfang 780. Wir denken also am sichersten den Täufer gegen Ende des Jahres 779 (26 n. Chr.) aufgetreten; denn daß er nicht in der Gluthhitze der Sommermonate das Volk in die Steppe am Jordanufer rufen konnte, versteht sich von selbst. Wenn Jesus bald danach zum Jordan kam, so war er damals wirklich wenig über 30 Jahre alt. Wenn aber nach Johannes die Hierarchen bei dem ersten Passah, welches Jesus wenige Monate nach seiner Taufe besuchte, also im Monat Nisan des folgenden Jahres (780 a. u. c. = 27 n. Chr.), sagen, es sei während 46 Jahren an dem Tempel gebaut worden (2, 20), so stimmt das ebenfalls sehr gut zu dieser Berechnung. Denn die großartige Erweiterung und Restauration des Serubabelschen Tempels begann im achtzehnten Regierungsjahr Herodes des Großen Ende 734 oder Anfang 735, so daß in dem Jahre 780 wirklich bereits im 46. Jahre an dem Tempel gebaut wurde. Bei der gewöhnlichen Rechnung entsteht hier, ebenso wie bei der Altersangabe Jesu (Luc. 3, 23), eine Schwierigkeit, die zwar nicht unlösbar ist, aber durch jene andere Rechnungsweise vermieden wird.

So denken wir also am liebsten in den ersten Tagen des Jahres 27 Jesum zum Jordan pilgernd, um dem Befehle Gottes zu genügen, der an das ganze Volk und also auch an ihn erging.

---

*) Vergeblich beruft man sich darauf, daß weder die römischen Historiographen noch Josephus so rechnen. Allein vom römischen Standpunkte aus konnte man das selbstverständlich nicht, da in der Hauptstadt Tiberius durch jenen Senatsbeschluß keinen Zuwachs an äußerer Machtstellung erfuhr; und auch ein Geschichtsschreiber in den Provinzen konnte, ohne Verwirrung anzurichten, wenn er nach Kaiserjahren rechnete, nur den Antritt der Alleinregierung des Tiberius in Betracht ziehn. Aber wenn Lucas vom Standpunkte Palästina's aus das Regierungsjahr dessen nennt, der dort die höchste Gewalt innehatte, so konnte er sehr wohl von dem Jahre an zählen, in welchem Tiberius thatsächlich mit der Mitregentschaft diese höchste Gewalt für die Provinzen erhielt.

9. Die Geistestaufe.

Als Johannes mit seiner Bußpredigt auftrat, wußte er noch nicht, wer der Erwählte Jehova's sei, dem er den Weg zu bereiten habe. Nicht weil er den Messias bereits kannte, war er mit seiner Wassertaufe aufgetreten, vielmehr damit derselbe, nachdem er seinerseits die Vorbedingungen dafür geschaffen, endlich Israel offenbar werde (Joh. 1, 31).*) Unmöglich freilich konnte ihm unbekannt sein, welche Hoffnungen einst der Maria in Betreff ihres Sohnes erweckt waren; aber wie er trotz der bei seiner Geburt gegebenen Verheißungen nicht eher als Prophet hervortreten konnte, als bis er durch göttliche Offenbarung den Ruf Gottes in der Wüste empfing, so durfte er keinen als den Messias anerkennen, als bis ihm derselbe durch eine neue göttliche Kundmachung bezeichnet war. Eine solche aber hatte er im Laufe seiner Taufwirksamkeit zu erwarten; denn ihm war die ausdrückliche Verheißung gegeben, er werde den, der ganz Israel mit heiligem Geiste taufen sollte (vgl. Matth. 3, 11), daran erkennen, daß derselbe zuerst bei seiner Wassertaufe zugleich die Geistestaufe empfange von oben her (Joh. 1, 33).

Schon die älteste apostolische Quelle erzählte, daß, als Jesus zur Taufe kam, Johannes ihn zuerst davon zurückhalten wollte und sprach: Ich bedarf es, von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir? (Matth. 3, 13 f.) Unmöglich kann darin ein Widerspruch mit der eben besprochenen Aussage des Johannes (Joh. 1, 31. 33) liegen, wie man behauptet hat; denn keinesfalls folgt aus jener Weigerung des Täufers, daß derselbe den ihm bekannten Sohn der Maria auf Grund der über denselben ergangenen Verheißungen bereits als den Messias erkannte. Als solcher hatte derselbe ja mit der Wassertaufe überall nichts zu thun (vgl. Matth. 3, 11), so daß Johannes diese nicht von ihm begehren konnte; und die zu dem Berufe des Messias specifisch gehörige Geistestaufe

---

*) Von einem persönlichen Kennen Jesu ist hier nicht die Rede. Ein solches folgt freilich keineswegs unbedingt aus der Verwandtschaft der Maria mit dem Priesterhause auf dem Gebirge Juda (Luc. 1, 36), da wir weder wissen, ob über die immerhin erhebliche Entfernung der beiderseitigen Wohnsitze hinweg ein regerer Verkehr zwischen den beiden Familien stattfand, noch wie frühe Johannes in die Wüste ging und dadurch all solchen persönlichen Beziehungen entrückt wurde. Aber es ist auch nicht ausgeschlossen.

brauchte der nicht erst zu empfangen, der als Prophet bereits mit dem heiligen Geiste ausgerüstet war. In seinem Worte liegt vielmehr nur, daß Johannes, der trotz seines hohen Berufes sich doch bewußt war, nur ein sündhafter Mensch zu sein, den, der vor ihm stand, erkannte als den einzig Sündenreinen, der keiner Bußtaufe bedürfe. Daher geziemte es ihm, der als der gottgesandte Täufer die auch von ihm geforderte Sinnesänderung noch nicht hatte in der Taufe besiegeln können, vor diesem Sündenreinen seine Beichte abzulegen (vgl. Marc. 1, 5) und von ihm die Taufe zu erbitten. Diese Erkenntniß der Sündenreinheit Jesu konnte er freilich nicht haben, auch wenn er mit dem Sohne der Maria von Kindheit auf persönlich bekannt war; er konnte sie nur gewinnen, wenn er, dessen täglicher Beruf es war, den Menschen ihr Sündenverderben aufzudecken, durch seine prophetische Gabe unterstützt, auch in diesem Menschenherzen las und erkannte, daß kein Schuldbewußtsein die Seligkeit des Verkehrs Jesu mit Gott trübte. Dabei mag dahingestellt bleiben, ob dies gleich bei der ersten Begegnung der Fall war oder nach dem ersten Gespräche mit ihm, da ja die naturgemäß erst bei der Tauffrage einsetzende Erzählung ein solches keineswegs ausschließt.

Nahe genug lag es, daß diese Erkenntniß in dem Täufer die Hoffnung weckte, kein anderer als jener Sündenreine werde der von ihm erwartete große Nachfolger (Matth. 3, 11) sein, aber diese Hoffnung konnte ja nur den für jede Gottesoffenbarung nothwendigen psychologischen Anknüpfungspunkt geben; das ihm verheißene Zeichen konnte sie nicht entbehrlich machen. Dagegen mußte sie nur bestärkt werden, wenn Jesus selbst in seiner Antwort das Gefühl, das dem Täufer seine Weigerung eingegeben hatte, vollauf anerkannte. Denn Jesus verlangte nur, daß trotz des Widerspruchs, den dies gegen seine eigentliche Stellung zum Täufer zu involviren scheine, derselbe ihn zur Taufe zulassen solle, weil es sich für sie beide gezieme, dem Willen Gottes sich blindlings zu unterwerfen (Matth. 3, 15). Es erhellt auch daraus, daß Jesus mit dem klaren Bewußtsein seiner Messianität zur Taufe kam; denn die Aufforderung an Johannes, für jetzt zuzulassen, daß er getauft werde, involvirt nothwendig den Blick auf eine Zukunft, wo seine wahre Würdestellung, der dieses eigentlich nicht entsprach, zum Ausdrucke kommen werde. Für jetzt aber galt es, alle Gerechtigkeit zu erfüllen d. h. alles dem Willen Gottes Entsprechende zu thun, auch wo derselbe, menschlich angesehen, schwer begreiflich schien. Denn der durch

den Propheten verkündete Wille Gottes verlangte in der Gegenwart, daß ganz Israel durch Johannes getauft werde. Ihm mußte Jesus sich unterwerfen, weil auch er ein Sohn Israels war, und ihm mußte Johannes sich unterwerfen, auch wenn er nicht ohne Grund in diesem einzigartigen Ausnahmefall sich weigern zu dürfen glaubte.*)

Freilich entsteht nun die Frage, in welchem Sinne Jesus einem Ritus sich unterziehen konnte, der für das ganze Volk nur unter der Voraussetzung seiner Sündhaftigkeit eine Bedeutung hatte. Wir können hier noch ganz von der Frage absehen, ob sich uns die Voraussetzung einer vollkommenen Sündlosigkeit Jesu geschichtlich bewähren werde. Die Thatsache, daß Jesus die Voraussetzung des Täufers, unter welcher derselbe seine Taufe verweigerte, nicht zurückwies, zeigt jedenfalls, daß für sein Bewußtsein die Schwierigkeit wirklich bestand, zu erklären, wie der Sündenreine die für die Sünder bestimmte Taufe als auch von ihm gefordert betrachten konnte.**) Man hat freilich Jesum in irgend einer Weise an

*) Man ist geneigt, in diesem Gespräch, obwohl es augenfällig die Sprachfarbe der ältesten Quelle trägt, einen Zusatz des ersten Evangelisten zu sehen, durch welchen derselbe das Anstößige, welches für das spätere Bewußtsein die Bußtaufe Jesu involvirte, habe hinwegräumen wollen. Allein man muß selbst gestehen, daß in ihm eigentlich keine Lösung dieser Schwierigkeit liegt, daß diese Erklärung im Grunde nichts erklärt, was dadurch voll bestätigt wird, daß die späteren häretischen Umbildungen des ersten Evangeliums in verschiedenster Weise sich die Sache anders zurechtgelegt haben. In der That scheint durch die Art, wie Jesus selbst eine Berechtigung in der Weigerung des Täufers anerkennt, die Schwierigkeit eher gesteigert als gehoben zu werden; und die Berufung auf die Pflicht, den göttlichen Willen zu erfüllen, löst die Frage nicht, wie Jesus etwas als den Willen Gottes erkennen konnte, was seinem eigenen Bewußtsein zu widersprechen schien. Aber daraus folgt nur, daß dieses Gespräch nicht erfunden sein kann, um jene Schwierigkeit zu lösen, und daß für uns die Frage noch ungelöst bleibt, wie der Sündenreine zu dem Bewußtsein kam, daß auch er sich der Johannestaufe zu unterziehen habe.

**) Für Strauß freilich existirte diese Schwierigkeit nicht, da er die Sündlosigkeit Jesu als eine für jede geschichtliche Betrachtung tödtliche, an sich unmögliche Voraussetzung preisgab; Schleiermacher umging sie, indem er sich darauf zurückzog, daß Jesus sich durch die Annahme der Taufe nur zu dem Werke des Täufers bekennen wollte, was er doch eben nicht konnte, wenn dieser Act für ihn einen Widerspruch oder eine innere Unwahrheit involvirte. Wenn Weiße Jesum in der Taufe nur überhaupt ein Mittel religiöser Erhebung und Kräftigung finden, Keim ihn das persönliche Gelöbniß des Dienstes der Gerechtigkeit ablegen ließ, so ignoriren sie die Symbolik und die geschichtliche Bedeutung der Handlung, wie Neander, Hase u. A. dieselbe umdeuten,

der Gesammtschuld des Volkes mit betheiligt denken wollen, indem man auf seinen solidarischen Zusammenhang mit dem unreinen Volke hinwies oder gar darauf, daß er die Sünde seines Volkes auf sich genommen hatte. Allein sobald man diese unklaren Vorstellungen etwas näher analysirt, kommt man doch über das Dilemma nicht hinaus: Entweder hatte Jesus in Folge dieses Zusammenhanges irgend Etwas zu bekennen und abzulegen, dann war er nicht sündenrein; oder er nahm in irgend einer Weise nur leidentlich an der Sünde und Schuld seines Volkes Theil, dann gab es für ihn keine Bußtaufe, in der er ja gerade dieses Höchste, dem er sich aus Liebe zu seinem Volk unterzog, aufgegeben hätte. Die Schwierigkeit der Frage entsteht aber überhaupt nur dadurch, daß man den symbolischen Charakter des Ritus nicht streng festhält und immer wieder, bewußt oder unbewußt, die Vorstellung eines lustrativen Charakters einmischt, welche die Einmaligkeit der Handlung ebenso ausschließt, wie sie jenem allein entspricht. Ihre Symbolik deutet ja lediglich auf den völligen Abschluß des bisherigen Lebens und den Beginn eines neuen, ganz andersartigen. Für das sündhafte Volk war sie der Abschluß seines bisherigen Sündenlebens, der Beginn eines neuen sündenreinen, und damit die Besiegelung völliger Sinnesänderung. Für den Sündenreinen konnte sie das nicht sein; aber auch ihm versiegelte sie den Abschluß seines bisherigen Lebens und den Beginn eines völlig neuen. Freilich war dies bisherige Leben, das gleichsam in den Fluthen des Jordan begraben wurde, kein sündiges, aber es war ein seinen natürlich menschlichen Lebensbeziehungen, seinem bisherigen menschlichen Berufe, seiner persönlichen Ausbildung gewidmetes; und das neue Leben, zu dem er auftauchte, war nicht durch seine Sünden-

---

wenn sie darin eine Weihehandlung sehen, welcher der Stifter des Messiasreiches ebenso bedurfte wie die Reichsgenossen (vgl. S. 297. Anm.). Bruno Bauer leugnete frischweg die Geschichtlichkeit der Taufe Jesu, während Baur behauptete, daß bereits der vierte Evangelist sie mit seiner höheren Vorstellung von Christo nicht mehr vereinbar gefunden und darum entfernt habe. Aber wenn Johannes auch die Taufe Jesu so wenig erzählt, wie irgend etwas aus der öffentlichen Wirksamkeit des Täufers, weil es ihm nach dem Zwecke seiner Composition nur auf die Zeugnisse desselben für Jesum ankommt, so liegt doch in Joh. 1, 33 ausdrücklich, daß der, welcher ihn zu taufen gesandt, ihm verheißen hatte, daß er an einem der von ihm Getauften das Zeichen wahrnehmen werde, das ihn als den Messias zu erkennen gebe (vgl. S. 303). Keinesfalls konnte der Evangelist dadurch, daß er von dem Taufact schwieg, diese aus den älteren Evangelien überall in der Gemeinde bekannte Thatsache bestritten zu haben glauben.

reinheit von seinem früheren unterschieden, sondern nur dadurch, daß es fortan ganz seinem höchsten göttlichen Berufe geweiht war. In diesem Sinne sah Jesus in dem Befehle Gottes, der auch ihn zur Taufe rief, eben den lange erwarteten Wink seines Vaters, daß es Zeit sei, nunmehr seine Messiaslaufbahn zu beginnen.*)

Aber noch in einem Punkte unterschied sich die Taufe Jesu von der aller Anderen. Bei ihm verband sich mit der Wassertaufe zugleich die Geistestaufe, wie sie zur messianischen Zeit über alle kommen sollte, um sie für den Dienst des vollendeten Gottesreiches geschickt zu machen, und wie sie vor Allen über den kommen mußte, welcher der Stifter dieses Reiches werden und dazu in sonderlicher Weise ausgerüstet werden sollte. Das war ja das Zeichen, das dem Täufer verheißen war (Joh. 1, 33) und dessen Erfüllung er bezeugt, wenn er spricht: Ich habe gesehen den Geist herabsteigend wie eine Taube aus dem Himmel; und er blieb auf ihn gerichtet (1, 32). Da es sich hier um das Sehen eines zunächst rein geistigen Vorganges, der Ausrüstung Jesu mit dem göttlichen Geiste, handelt, so versteht sich von selbst, daß dieses Sehen nicht ein natürlich sinnliches gewesen sein kann, sondern nur ein Schauen in der Vision d. h. in einem gottgewirkten inneren Vorgange, in welchem sich, freilich in der Form einer sinnlichen Anschauung, eine rein geistige Thatsache dem Seher erkennbar macht. Solche Gesichte haben die Propheten des alten wie des neuen Bundes geschaut, auch unser Prophet. Man denkt sich gewöhnlich, daß sich der Geist ihm in der Gestalt einer Taube dargestellt habe, wie es ohne Zweifel bereits Lucas gefaßt hat (3, 22). Aber das würde voraussetzen, daß entweder die uns durch die Taufgeschichte geläufig gewordene symbolische Bedeutung der Taube dem Propheten aus dem Alten Testament bekannt oder daß ihm ausdrücklich verheißen war, er werde unter diesem Bilde den Geist herabkommen sehen. Aber für jene Symbolik bietet das Alte Testament durchaus keinen Anknüpfungspunkt, und in der dem Täufer gewordenen Verheißung (Joh. 1, 33) ist hievon

*) Nur wenn man bestreitet, daß Jesus bereits mit dem Bewußtsein, der Messias zu sein, zur Taufe kam, oder ihn sein Messiasbewußtsein erst in der Taufe gewinnen läßt, kann man leugnen, daß in dieser Weise aufs Einfachste die Johannestaufe nach ihrer eigensten Symbolik auch für ihn ihre Bedeutung empfing und behielt.

nichts gesagt. Der Täufer kann darum nur, wie auch die Wortstellung unzweifelhaft andeutet, das Herabsteigen des Geistes mit dem Herabschweben einer Taube verglichen haben, um anzudeuten, daß derselbe nicht blitzartig auf ihn herabzuckte oder ihn sturmartig ergriff, wie die Propheten des alten Bundes, die darum nur momentaner Inspirationen gewürdigt wurden, sondern sich sanft auf ihn herabsenkte, um dauernd über ihm zu weilen. Wie nahe lag es ihm da, an die Taube zu denken, welche den Ort gefunden hatte, wo ihr Fuß ruhen konnte (vgl. 1 Mos. 8, 9), wie auf dem Sproß aus Isai's Wurzel der Geist Jehova's ruhen sollte (Jes. 11, 1 f.). Hebt der Täufer doch ausdrücklich hervor, daß der Geist auf Jesum gerichtet blieb. Unter welcher sinnlichen Anschauung sich ihm der Geist darstellte, sagt der Täufer nicht, aber nach den sonstigen symbolischen Anschauungen der Schrift werden wir am ehesten an eine Lichterscheinung denken (vgl. Apostelgesch. 2, 3).

Nur aus dem Munde des Täufers kann die Ueberlieferung von dieser Vision desselben Kunde erhalten haben; und da wir in der ältesten Quelle ein Gespräch mit Jesu vor der Taufe gefunden haben, das doch ebenfalls wohl aus seiner Mittheilung stammt, so wird sie auch ursprünglich von dem Täufer erzählt haben: Und siehe, es öffneten sich die Himmel, und er sah den Geist herabsteigen wie eine Taube auf Jesum (vgl. Matth. 3, 16).*) Wie nun in der Vision die Propheten Erschei-

*) In unserem ersten Evangelium ist die Darstellung der ältesten Quelle nicht mehr ganz rein erhalten, da die Vergleichung der Paralleltexte zeigt, daß die erste Hälfte des V. 16 aus Marcus eingeschaltet ist. Dadurch ist das Subject, dem die Vision zu Theil wird, ein anderes geworden, obwohl noch die von Jesu redende, aber nicht an ihn gerichtete Himmelsstimme V. 17 deutlich zeigt, daß in der ursprünglichen Darstellung von einer Vision des Täufers die Rede war. In ihr lag die Vollziehung der Taufe schon in den Worten: Da ließ er ihn, nämlich: getauft werden (3, 15), so daß sich daran unmittelbar die bei der Taufe demselben Subject zu Theil gewordene Vision anschloß. Ganz wie in den Täuferworten des vierten Evangeliums, wird auch hier noch nach der Wortstellung das Herabsteigen des Geistes mit dem der Taube verglichen. Das Sichaufthun des Himmels soll aber natürlich kein besonderes Wunder sein, bei dem man sich ohnehin kaum etwas denken könnte; denn wenn der Seher eine Erscheinung aus dem Himmel herabsteigen sieht (vgl. Joh. 1, 32), so liegt es in der Natur der Sache, daß derselbe sich zu öffnen scheint, um dieselbe aus sich hervorgehen zu lassen. Vgl. Ezech. 1, 1. Jes. 64, 1 und besonders Joh. 1, 52, wo doch Niemand an ein „wirkliches" Sichöffnen des Himmels denkt.

nungen sehen, die nicht in Folge äußerer Lichtwirkung, sondern, während das Auge für die Außenwelt geschlossen ist, in Folge innerer Erregung in dem Sehfelde des Auges erscheinen, so hören sie auch himmlische Stimmen, die dem äußeren Ohr nicht sinnlich vernehmbar, doch der inneren Anschauung als gehörte sich darstellen. So auch bei der Vision des Täufers, der nach Matthäus weitererzählte: Und siehe, eine Stimme aus dem Himmel her sprach: Dies ist mein Sohn, der Geliebte, an dem ich Wohlgefallen habe! (3, 17.) Es ist die Stimme Gottes selbst, welche dem Täufer deutet, was das geschaute Zeichen ihm zum Bewußtsein bringen will, daß der, auf welchen er den Geist herabkommen sah, eben der Erwählte der göttlichen Liebe ist, der zu dem höchsten, dem messianischen Berufe bestimmt ist. Daß in der Wiedergabe derselben die Worte, die Johannes zu hören meinte, an alte Prophetenworte über den verheißenen Knecht Jehova's anklingen (vgl. Jes. 42, 1), zeigt nur, daß hier wie überall die göttliche Offenbarung im Bewußtsein des Empfängers die Form annehmen mußte, welche durch die Bedingungen seines Geisteslebens, hier durch seine Bekanntschaft mit dem altheiligen Schriftwort, gegeben war. Ohne ausdrückliche Hinweisung auf diese Himmelsstimme, aber in offenbarer Erinnerung daran sagt der Täufer im vierten Evangelium: er habe das verheißene Gesicht geschaut und in Folge dessen fortan bezeugt, daß Jesus der Sohn Gottes sei (Joh. 1, 34).

Es liegt aber im Wesen einer gottgewirkten Vision, daß dieselbe nicht bloß dem Schauenden ein wesenloses Bild vorführt, dem keine objective Wirklichkeit entspricht, sondern daß in ihr eine reale Thatsache geschaut wird, die, weil sie rein geistiger Natur ist und daher nicht sinnlich wahrgenommen werden kann, auf diesem Wege zur inneren Anschauung gebracht wird. In diesem Falle vollends würde, wenn es sich nur um eine Kundmachung des höheren geistigen Wesen Jesu handelte, dies Zeichen, das der Täufer empfing, das dadurch Bezeichnete nicht ausgedrückt, vielmehr auf sein gerades Gegentheil geführt haben. Denn der, auf welchen der Täufer den Geist erst herabsteigen sah, konnte nicht bereits mit dem Geiste erfüllt sein; und war er vom Geiste erfüllt seinem Wesen nach, so durfte nicht erst der Geist auf ihn herabsteigen.*) Nun setzt aber

*) Wenn die Tübinger Kritik behauptete, daß erst der vierte Evangelist nach seiner höheren Vorstellung von Christo eine Ausrüstung Jesu mit dem Geiste, wie sie

das vierte Evangelium in einem Täuferwort klar voraus, daß Jesu bei der Taufe wirklich der Geist gegeben war (Joh. 3, 34); und auch die Quelle des ersten läßt ihn nach der Taufe sofort vom Geiste getrieben werden (Matth. 4, 1). In der mündlichen Ueberlieferung vollends wurde natürlich nicht weitererzählt, daß der Täufer etwas über sein Erlebniß bei der Taufe Jesu mitgetheilt habe, sondern was bei dieser Gelegenheit mit Jesu geschehen sei. Dennoch wirkt bei Marcus (1, 10f.) die Form der ältesten Erzählung noch so weit nach, daß auch bei ihm von einem Sehen die Rede ist; nur daß unter der sehr naheliegenden Voraussetzung, es müsse das doch eben Jesum betreffende Ereigniß ihm nicht weniger wie dem Täufer kund geworden sein, von einem Sehen Jesu erzählt und demnach auch die Himmelsstimme als eine an ihn gerichtete gefaßt wird.*) Zuletzt erzählte man ohne Hinweisung auf ein Gesicht einfach, es sei bei der Taufe Jesu aus dem geöffneten Himmel der Geist in leiblicher Tauben-

---

die älteren Evangelien erzählen, nicht mehr denkbar gefunden und deshalb den ganzen Vorgang in das subjective Bewußtsein des Täufers verlegt habe, dem nur bei der Taufe Jesu dessen wahres Wesen offenbar geworden sei, so haben wir gesehen, daß auch die älteste Quelle eine Vision des Täufers erzählte. Ebenso unberechtigt aber war es, wenn umgekehrt die Schleiermachersche Schule, die allein bei dem Evangelisten Johannes das Ursprüngliche fand und in den älteren Evangelien mehr oder weniger einen bereits sagenhaft gewordenen Nachklang desselben zu vernehmen glaubte, behauptete, daß es sich bei der Taufe Jesu überhaupt nur um eine dem Täufer gewordene Offenbarung handelte, die ihn Jesum als den mit dem göttlichen Geiste Erfüllten erkennen ließ, oder wenn man gar nur an eine Ahnung von dem messianischen Berufe Jesu dachte, die dem Täufer aufging.

*) Es hat ja dieser Bericht auch seine unzweifelhafte Wahrheit darin, daß natürlich Jesu ebenso wie dem Täufer die Thatsache seiner Berufsausrüstung mit dem Geiste ins Bewußtsein getreten ist; aber nimmt man denselben als den ursprünglichen und führt ihn also auf Jesum selbst zurück, dann kann man darin nur mit Weiße den Moment geschildert sehen, wo ihm sein messianisches Bewußtsein aufging und zwar, wie es Weizsäcker noch genauer bestimmt, mittelst einer gottgewirkten Vision. Allein diese mit dem Wortlaut der Erzählung immer nicht übereinstimmende Auffassung trägt in das Leben Jesu visionäre Zustände hinein, welche selbst Keim der ruhig klaren Art seines Geisteslebens nicht entsprechend fand (vgl. S. 288) und welche doch in der That nur da eintreten, wo die göttliche Offenbarung ihren geistigen Inhalt der noch nicht vollgereiften menschlichen Empfänglichkeit mittelst einer sinnlichen Anschauung zum Bewußtsein bringen muß. Auch sahen wir, daß Jesus bereits über seinen messianischen Beruf im Klaren war, als er zum Jordan kam, und daß sein Gespräch mit dem Täufer dies lediglich bestätigt.

gestalt, an die schon Marcus zu denken scheint, auf ihn herabgekommen, und eine Himmelsstimme habe ihn für den Messias erklärt (vgl. Luc. 3, 21 f.).*)

Ruht unsere Ueberzeugung von der Geistessalbung Jesu bei der Taufe hienach auf dem, was der Täufer von seiner Vision bei diesem Acte erzählt hatte, so kann von einer mythischen Entstehung dieser Geschichte in der Ueberlieferung nicht die Rede sein. Man meint zwar darin, daß man Jesum als einen mit dem Geiste Gottes gesalbten Menschen dachte, die älteste Form zu sehen, in der die Gemeinde sich die einzigartige Hoheit Jesu zu erklären versuchte, ehe man zu der übernatürlichen Erzeugung oder zu der Fleischwerdung des Logos griff. Aber dadurch, daß der Geist Gottes auf Jesum herabkam, wurde derselbe noch garnicht über die Stufe der geistbegabten Propheten erhoben, wenn man nicht etwa ausdrücklich die Vereinigung des Geistes mit Jesu als eine dauernde bezeichnete. Dies geschieht aber erst im vierten Evangelium, welches ja auch nach jener Annahme bereits die Erklärung der einzigartigen Hoheit auf anderem Wege gefunden hatte, also die Ausbildung dieser Vorstellung nicht mehr bedurfte. Noch weniger erklärt sich auf diesem Wege, wie die Geistessalbung mit der Wassertaufe verbunden wurde, die schon ohnehin der einzigartigen Hoheit Jesu so wenig zu entsprechen schien. In der ältesten apostolischen Verkündigung wird der Geistessalbung Jesu gedacht (Apstlgesch. 4, 27. 10, 38), ohne daß man dieser Verknüpfung bedurfte, wenn man dieselbe nicht als aus der geschichtlichen Ueberlieferung bekannt voraussetzen darf. Es bliebe für dieselbe also immer nur die Analogie der christlichen Taufe als Anknüpfungspunkt übrig, in welcher sich mit der Wassertaufe die Geistestaufe verbindet; aber diese würde ja Jesum nicht über die

*) An diese sekundärste Gestalt der Ueberlieferung knüpft die älteste Vorstellung von einem „Taufwunder“ an, die sich so gern als die strenggläubige bezeichnet, obwohl sie gerade die beglaubigtste Form der apostolischen Berichte einfach ignorirt, an sie die altrationalistische Natürlichkeitserklärung, welche hier an einen plötzlich sich aufheiternden Himmel, an eine aufgescheuchte Taube, an Blitz und Donner, in dem sich die Gewitterschwüle entlud, dachte; an ihn endlich die mythische Auflösung der ganzen Taufgeschichte bei Strauß. Vergeblich aber sucht derselbe einen Anknüpfungspunkt in der jüdischen Erwartung, daß der Messias sich und Allen unbekannt sein werde, bis Elias ihn salbe und offenbar mache (vgl. Justin, dial. c. Tryph. cp. 8). Denn von einer Salbung und Offenbarung durch Johannes ist doch nun einmal in keinem unserer Berichte die Rede.

Stufe aller Gläubigen erheben und dann die ganze Conception ihn keinesfalls als den Messias kennzeichnen, der selbst für Alle die Geistestaufe vermitteln sollte. Auch für die Annahme einer sagenhaften Ausschmückung der Taufgeschichte bietet sich nirgends ein Anhalt. Denn das Erscheinen einer leibhaftigen Taube ist ja kein Wunder; und die Erfindung einer als Symbol des Geistes erscheinenden setzt voraus, daß diese Symbolik durch das Alte Testament an die Hand gegeben war, was nun einmal nicht der Fall ist. Die Gottesstimme aber kann nicht aus Psalm 2, 7 erklärt werden, weil erst in den späteren häretischen Umbildungen unserer evangelischen Berichte dieses Schriftwort in handgreiflicher Weise benutzt erscheint.

Aber liegt nicht in der That in der Anschauung des vierten Evangeliums von der Fleischwerdung des ewigen göttlichen Wortes in Jesu, sowie in der des ersten und dritten von der übernatürlichen Erzeugung Jesu ein Widerspruch mit der Vorstellung, nach welcher Jesus erst durch die Geistessalbung bei der Taufe das geworden ist, als was er in seiner messianischen Wirksamkeit erscheint? Zunächst ist es doch eine Thatsache, daß drei unserer Evangelien keinen Widerspruch in dieser Vorstellung mit jenen höheren Anschauungen gefunden haben. Wenn aber der Logos in Wahrheit ein Fleischeswesen geworden ist (Joh. 1, 14), so war er damit unter die Bedingungen jedes natürlich menschlichen Lebens getreten, zu denen es eben gehört, der Einwirkung des göttlichen Geistes ebenso fähig, als bedürftig zu sein. Auch die einzigartige göttliche Wunderwirkung bei seiner Geburt konnte nur dazu dienen, die Empfänglichkeit dafür in vollendetem Maße sicherzustellen. Die normalste menschliche Entwickelung ist eben nicht eine solche, die alles rein aus sich selbst hervorbringt und solcher göttlichen Gnadenwirkungen nicht bedarf, sondern eine, die stets für sie offen und widerstandslos durch sie bestimmt ist. Die Schwierigkeit, die in einer Geistesmittheilung an Jesum zu liegen scheint, entsteht erst, wenn man den göttlichen Geist ausschließlich auf dem Gebiete des religiös-sittlichen Lebens wirksam denkt, weil wir durch den Apostel Paulus gelehrt sind, daß der den Gläubigen mitgetheilte Gottesgeist das Prinzip des neuen religiös-sittlichen Lebens in allen Gotteskindern wird. Davon kann hier freilich nicht die Rede sein; denn daß das religiös-sittliche Leben Jesu sich von Anfang an normal entwickelte und besonderer Anregungen durch

den Geist Gottes nicht bedurfte, haben wir gesehen. Aber überall sonst in der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments und insbesondere in den Weissagungen von der Geistesausgießung der messianischen Zeit, an welche selbst im vierten Evangelium ausdrücklich die Mittheilung über die Geistestaufe Jesu anknüpft, ist der Geist vielmehr das Prinzip der Gnadengaben, durch welche Gott seine Diener zur Ausrichtung ihres Berufes ausrüstet. Darum allein kann es sich auch hier handeln. Es ist nicht einmal, wie bei der Geistesmittheilung, welche die Gläubigen empfangen, gesagt, daß der Geist in sein Herz ausgegossen und so zu einem neuen Wesenselement in ihm wird, sondern daß er auf ihn herabsteigt, um, wie Johannes es in nachdrücklicher Wiederholung ausspricht, auf ihn gerichtet zu bleiben (1, 32. 33). Von nun an soll Jesus unter der beständigen Einwirkung des Geistes stehen, die ihn befähigt zu reden und zu thun, was er in seinem Messiasberuf zu reden und thun hat und was er mit natürlich menschlichen Kräften nicht zu thun vermöchte.

Daher begegnen wir in dem amtlichen Wirken Jesu überall einem einzigartigen, seiner selbst gewissen Handeln, welches wir nur durch den Geist Gottes, unter dessen stetigen Einflüssen er von der Taufe an stand, bestimmt denken können. Eben darum ist von einem Planmachen Jesu, von einem Schwanken und Zweifeln, von einem Suchen nach den Mitteln und Wegen zur Ausrichtung seines Werkes bei Jesu nirgends die Rede. Es ist schon das Vorrecht der Größten dieser Erde, daß sie mehr aus einem inneren Triebe und Tacte heraus handeln und ohne mühsame Reflexion sicher das Ziel ihrer Bestimmung erreichen. Aber gerade der Fromme ist doch darauf angewiesen, in den mannigfachen Lebenslagen, in denen oft das Richtige nicht so leicht zu finden ist, zunächst den Willen Gottes zu suchen, um ihn dann zu erfüllen. Jesus bezeichnet es nie als seine Lebensaufgabe, den Willen Gottes zu erkennen, sondern nur, diesen Willen zu thun (Joh. 6, 38); und doch kann er nichts von sich selber thun (Joh. 5, 19. 30). Er ist sich also in jedem Augenblick des göttlichen Willens klar bewußt, der höheren Nothwendigkeit, die ihn auf Schritt und Tritt leitet (Luc. 13, 33); und der Geist, der ihn zu seiner Berufserfüllung ausrüstet, ist es, der ihm diese Gewißheit giebt. Wie der Geist es ist, der ihn nach der Taufe in die Wüste treibt (Marc. 1, 12), so ist er es überall, der seine Wege lenkt, seine Entschlüsse bestimmt. Daher sehen wir ihn so oft unter Impulsen handeln, die sich

jeder psychologischen Analyse entziehen, und nicht bloß bei Johannes (7, 8. 10. 11, 6), sondern auch in den älteren Evangelien (Marc. 10, 32. 11, 1). Er kann nicht handeln, wenn seine Stunde noch nicht gekommen (Joh. 2, 4); aber er weiß, wenn sie da ist. Dies Leben im unmittelbaren Bewußtsein des göttlichen Rathschlusses und der Mittel, die Gott zu seiner Erfüllung bestimmt hat, das ist das nächste Zeichen, daß der Geist, der in der Taufe auf Jesum herabkam, in steter Einwirkung auf ihn verblieb.

Dieser Geist ist es auch, der ihm allezeit das höhere Wissen und die übermenschliche Wirkungskraft verleiht, deren er zur Ausrichtung seines Berufes bedarf. Freilich führt die gangbare Auffassung beides auf seine höhere göttliche Natur zurück, also jenes zunächst auf seine göttliche Allwissenheit. Aber wie man sich auch seine wahre Menschheit dogmatisch vermittele mit seinem ewigen himmlischen und darum göttlichen Sein, auf welches sein eigenes religiöses, wie sein Berufsbewußtsein ihn zurückführte (vgl. S. 289), unsere Evangelien wissen nur von einem Menschsein Jesu, welches göttliche Allwissenheit schlechthin ausschließt. Er selbst lehnt sie bei Marcus (13, 32) ausdrücklich ab; er fragt, wer ihn berührt habe (Marc. 5, 30), wieviel Brode sie haben (Marc. 6, 38), wo man den Lazarus hingelegt (Joh. 11, 34); er täuscht sich in dem Feigenbaum, der grüne Blätter hatte und keine Früchte trug (Marc. 11, 13). Nicht die leiseste Spur zeigen unsere Evangelien, daß Jesus in irgend welchen menschlichen und weltlichen Dingen, die außerhalb seines Berufes lagen, mehr gewußt habe als Andere, oder daß seine Anschauungen von denselben andere gewesen seien, als die seiner Volksgenossen, und darum den Schranken enthoben, die jeder Zeit und jedem Volke gezogen sind.*) Wäre Jesus durch irgend eine höhere Erleuchtung oder gar durch sein höheres Wesen mit einer Erkenntniß dieser Dinge begabt gewesen, welche dieselben ihm völlig anders erscheinen ließ, als seinen Zeit- und Volks-

*) Es ist doch nur eine leere Fiction, wenn Schleiermacher, um auch auf diesem Gebiete eine Irrthumslosigkeit Jesu herauszubringen, annimmt, daß derselbe über solche Dinge keine abgeschlossene Gewißheit gehabt und, wenn man ihn gefragt hätte, gesagt haben würde, sie seien nicht Gegenstand seiner Untersuchung gewesen. Es handelt sich hier eben um Dinge, über welche man keine Untersuchungen anstellt, weil in dem Lebenskreise, in dem man aufwächst, sie für gewiß gelten, und deren Gewißheit man eben darum als selbstverständlich voraussetzt.

genossen, so wäre das nicht nur keine Förderung, sondern eine stete Behinderung seines Wirkens gewesen. Es hätte ihn aus dem geistigen Lebenszusammenhange mit denen, auf die er wirken sollte, herausgerissen und ihn entweder genöthigt, sein besseres Wissen in unlauterer Weise zu verbergen oder mit ihnen über Dinge zu verhandeln, die ganz außerhalb seines Berufes lagen und für deren besseres Verständniß ihnen alle Vorbedingungen fehlten.

Wie er auf diesen Gebieten kein höheres Wissen empfangen konnte, so bedurfte er auf dem eigentlich religiösen Gebiete keiner Erleuchtung durch den Geist.*) Jesus ist sich einer einzigartigen Gotteserkenntniß bewußt, die nur mit der vollkommenen Erkenntniß, welche der Herzenskündiger von ihm hat, verglichen werden kann (Matth. 11, 27. Joh. 10, 15) und darum eine schlechthin vollkommene ist. Diese beruht aber, wie wir sahen, auf seinem ursprünglichen Bewußtsein über sein Verhältniß zum Vater, auf der vollendeten Gottesoffenbarung, die er in der Gottesthat seiner Sendung erkannt hatte, auf der klaren Erkenntniß, die er damit über die tiefsten Geheimnisse des göttlichen Wesens und der göttlichen Rathschlüsse besitzt und die im letzten Grunde in die Tiefen der Ewigkeit hineinreicht. Hier ist, seit er zum Manne herangereift und zum Bewußtsein seines Berufes gelangt ist, kein Wachsthum möglich und keine neue Offenbarung Bedürfniß. Auch hier kann ihm im einzelnen Falle durch den Geist, der alle Schritte seines Berufswirkens leitet, gegeben werden, was und wie er reden soll (Joh. 12, 49 f.). Aber nur darum kann es sich handeln, was zur Erreichung der göttlichen Zwecke im gegebenen Augenblicke zu reden förderlich ist; den spezifischen Wahrheitsgehalt seiner Reden schöpft er aus den unerschöpflichen Tiefen seines Selbstbewußtseins und seines einzigartigen religiösen Lebens.

Dagegen wird schon von jedem Propheten vorausgesetzt, daß derselbe die Menschen durchschaue, mit denen er umgeht (Luc. 7, 39); und wie der Täufer bei Jesu selbst solche Menschenkenntniß bewährt hat, haben wir gesehen. Diese Menschenkenntniß gehört zu den Erfordernissen seines Berufslebens, sie knüpft zunächst an die allgemein menschlichen Bedin-

---

*) Von fortschreitenden göttlichen Offenbarungen, die ihm während seines Amtslebens zu Theil geworden, wie sie etwa Beyschlag und Weizsäcker annehmen, wissen unsere Quellen nichts.

gungen einer solchen an. Denn wie es die Lieblosigkeit und die Selbstüberschätzung ist, welche das Urtheil über den Nächsten so leicht trübt (Matth. 7, 3 ff.), so vermag die Herzenslauterkeit, welche mit dem Blick der Liebe sich in den Andern versenkt, schon von Natur im Innern desselben zu lesen. Aber wenn diese Fähigkeit je nach der natürlichen Begabung ihre verschiedenen Grade hat, so empfängt der schlechthin Sündenreine durch den Geist diese Gabe ohne Maß. Durchweg wird Jesu in unseren Evangelien ein solches alle menschliche Erfahrung überschreitendes Durchschauen der Menschenherzen beigelegt. Er erkennt die Gedanken und Gesinnungen seiner Gegner (Marc. 2, 8, 12, 15. Matth. 12, 25), beim ersten Zusammentreffen erkennt er Simon und Nathanael nach ihrem tiefsten Wesen (Joh. 1, 43. 48), er liest in dem Herzen des Judas (6, 70), und besser, als sie selbst, weiß er, wie es in seinen Anhängern steht und was sich in ihnen vorbereitet (6, 64). Natürlich hat auch dies Wissen seine Schranke; er weiß wohl, was im Menschen ist (Joh. 2, 25), aber was in ihm und aus ihm werden wird, kann er nicht wissen, weil dies von dem Gange der Entwickelung abhängt, den der Mensch in Folge immer neuer Selbstentscheidungen einschlägt. Könnte er es wissen, so würde das seine Berufswirksamkeit nicht fördern, sondern hindern; es würde jede Freudigkeit und damit jede Kraft des Wirkens ihm rauben, durch die er ja eben auf jene Selbstentscheidungen einwirken will, wenn er etwa die sichere Erfolglosigkeit aller seiner Bemühungen voraussähe. Aber den, der vor ihm steht, muß er mit sicherem Blick durchschauen, um das rechte Wort, die rechten Wege zu finden, ihn zu gewinnen oder ihn unschädlich zu machen; und zu dieser untrüglichen Herzenskenntniß befähigt ihn der Geist, unter dessen beständiger Einwirkung er steht.

Auch dem Propheten erschließt sich unter der Einwirkung des göttlichen Geistes der Blick in die Zukunft; er wahrsagt nicht, wie es der heidnische Seher beansprucht, aber weil ihm die göttlichen Rathschlüsse offenbar geworden, welche in der Gegenwart die Zukunft vorbereiten, so kann er diese Zukunft verkündigen. Auch diese Gabe knüpft an das natürlich menschliche Ahnungsvermögen an, an den Scharfblick aller wahrhaft Großen dieser Erde, welche ihre Zeit verstehen und darum die Entwickelungen voraussschauen, auf welche die Zeichen der Zeit deuten. Aber wo der Geist Gottes das Geistesauge erleuchtet, da wird dies Schauen

der Zukunft ein schlechthin untrügliches. So weissagt Jesus sein eigenes Schicksal, wie das Schicksal seiner Jünger, den Untergang des Volkes und die Zerstörung des Tempels, die Erwählung der Heiden und die Vollendung seines Werkes bei seiner Wiederkunft. Aber auch dieses Vorherwissen hat seine Schranke, und zwar eine doppelte. Es ist kein Voraussehen zufälliger Ereignisse, wonach die heidnische Mantik strebt, sondern ein Wissen darum, wie der ihm offenbare göttliche Rathschluß sich verwirklichen muß und wird unter den gegebenen geschichtlichen Bedingungen. Diese aber werden erst geschaffen durch das Verhalten der Menschen, durch ihre unberechenbaren Selbstentscheidungen. Darum ist dies Vorauswissen ein werdendes, darum erschließt es sich ihm Schritt für Schritt im Zusammenhange mit den Erfolgen seiner Wirksamkeit, mit der wechselnden Situation, welche das Verhalten des Volkes zu ihm und seinem Werke herbeiführt. Aber dies Verhalten in der Gegenwart ist noch nicht entscheidend für alle Zukunft, es kann sich ändern; darum behält dieses Vorauswissen vielfach etwas Hypothetisches. Die letzten Ziele der göttlichen Rathschlüsse stehen ihm fest, aber die Art ihrer Verwirklichung bemißt sich zwar nach den ewigen Gesetzen der Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes, aber sie macht sich nach seiner Gnade und Gerechtigkeit immer wieder abhängig von dem Verhalten der Menschenkinder. Darum weiß er nicht Tag und Stunde (Marc. 13, 32), die Gott nach seiner Weisheit erst festsetzen wird; darum bleibt bis zum letzten Augenblicke die Möglichkeit offen, daß Gottes Hand die scheinbar unaufhaltsam nahenden Geschicke wende (Marc. 14, 35 f. 15, 34).

Nirgends liegt in diesem höheren Wissen Jesu etwas, das auf göttliche Allwissenheit führte; es ist das prophetische Wissen, wie er es für seine Berufswirksamkeit braucht, nur daß sein Leben nicht einzelne Momente prophetischer Erleuchtung zeigt, sondern ein stetiges wandelloses Erleuchtetsein durch den Geist, der auf ihn gerichtet bleibt. Man meint wohl Jesu dadurch erst eine echt menschliche Größe zu gewinnen, daß man dies Alles auf den eminenten Scharfblick des Menschenkenners, auf die gesteigerte Divinationsgabe dessen zurückführt, der die Welt und die Zeit und die Geschichte versteht. Aber nach der Anschauung der Schrift besteht menschliche Größe nicht darin, daß man Alles auf natürlichem Wege aus sich selbst erzeugt, sondern daß man volle Empfänglichkeit besitzt für die höchste Gabe Gottes; und darum empfängt der Sohn Gottes, an dem

derselbe Wohlgefallen hat, den Geist ohne Maß (Joh. 3, 34), der ihm dies höhere Wissen giebt. Darum aber giebt er es ihm auch, wo jede Analogie menschlichen Ahnungsvermögens aufhört; wenn es die Zwecke seiner Berufswirksamkeit fordern, giebt er ihm ein Wissen, das schlechterdings jede Schranke natürlich menschlichen Wissens überschreitet. Die Nathanaelseele gewinnt er dadurch, daß er ihn gesehen hat, wo kein Mensch ihn sehen konnte (Joh. 1, 49. 51); das Herz der Samariterin, die ihm fremd ist, gewinnt er dadurch, daß er ihre Vergangenheit kennt (Joh. 4, 18). Den Tod des Lazarus ahnt er nicht; er weiß es, daß er eingetreten (Joh. 11, 11).*)

Was von dem höheren Wissen Jesu gilt, gilt auch von seinem wundermächtigen Wirken; sowenig die Evangelien jenes auf eine ihm eignende göttliche Allwissenheit zurückführen, sowenig dieses auf göttliche Allmacht oder auf eine ihm eignende Wundergabe. Wunder thut Gott allein; denn es sind eben Ereignisse, die nicht durch die Vermittelung natürlicher Causalitäten herbeigeführt werden, sondern durch eine unmittelbare Gotteswirkung. Darum sagt Jesus selbst, daß die Werke, die kein Anderer gethan hat (Joh. 15, 24), die ihm aber der Vater, der ihn gesandt hat, behufs der Ausrichtung seiner Sendung zu thun giebt (5, 36), eigentlich nicht er selbst thut, sondern der Vater (14, 10). Seine Werke sind es, die Gott ihm zu thun zeigt (5, 19 f. 9, 3). Gottes Herrlichkeit wird in ihnen geschaut (Joh. 11, 40); was Gott an ihm gethan, soll der Geheilte verkündigen (Marc. 5, 19), und die Evangelisten lassen die Menschen den Gott Israels preisen für das, was er durch Jesum an ihnen gethan hat (Matth. 15, 31. Luc. 9, 43). Gott aber giebt seine Werke ihm zu thun auf sein Gebet. Betend seufzt Jesus zum Himmel empor, ehe er zur Heilung schreitet (Marc. 7, 34), er betet am Grabe des Lazarus; aber er weiß, daß Gott ihn allezeit hört, und so verwandelt sich sein Gebet stets unmittelbar in Dank (Joh. 11, 41 f.). Das Dankgebet, das er über den geringen Vorrath spricht (Matth. 14, 19), zeigt, daß Gott es ihm gegeben hat, die Tausende zu sättigen. Will man fragen, auf welche Weise ihm die Kraft zu Theil wird, zu thun, was

*) Diese Züge sind keineswegs dem Johannesevangelium eigen; Stellen, wie Matth. 17, 27. Luc. 5, 4, zeigen, daß auch den andern Evangelisten die Vorstellung eines solchen schlechthin übernatürlichen Wissens geläufig ist, wie es sich auch mit den Vorgängen verhalte, wo sie ein solches annehmen.

kein Mensch von sich selbst thun kann, so weist er selbst auf den Geist Gottes hin, unter dessen beständiger Einwirkung er steht. Im Geiste Gottes treibt er die Teufel aus (Matth. 12, 28); die Kraft Gottes war auf ihm zu heilen, heißt es bei Lucas (5, 17). Auch daraus ergiebt sich, daß die Evangelien seine Machtthaten nicht auf eine höhere göttliche Natur zurückführen können; denn auch die Propheten haben Wunder gethan in der Kraft Gottes, wenn der Geist über sie kam. Aber das ist der Unterschied, daß Jesus durch den Geist Gottes, unter dessen Einwirkungen er bleibend steht, der beständigen Wunderhilfe Gottes gewiß ist, wo und wie er sie zur Ausrichtung seines messianischen Berufes braucht. Ueber ihm, sagt Jesus, werden die Jünger den Himmel allezeit geöffnet sehen und die Engel Gottes, die ihm diese Wunderhilfe vermitteln, herauf- und herabsteigen (Joh. 1, 52). Ob dieselbe durch den Geist, der auf ihn gerichtet bleibt, oder durch die Boten Gottes, die ihm nahe sind, vermittelt gedacht wird, das bleibt sich in der Sache gleich.

Was aber von der göttlichen Wunderhilfe gilt, das gilt auch von dem göttlichen Wunderschutz. Er selbst kann sich nicht schützen, sowenig er irgend etwas von sich selbst thun kann (Joh. 5, 30). Aber wenn er den Vater bitten würde, so würde der ihm die Legionen seiner Engel zum Schutze senden (Matth. 26, 53); weil der Vater mit ihm ist und ihn nie verläßt, braucht er keine menschliche Nachstellung zu fürchten (Joh. 8, 29). Auf seinen Berufswegen kann ihm die göttliche Wunderhilfe und der göttliche Wunderschutz nie fehlen. Es bedarf nur dessen, daß er allezeit in den Willen Gottes, der ihm diese Wege vorzeichnet und dessen ihn der Geist stets unmittelbar gewiß macht, aus freier Liebe zu Gott und zu seinem Werke eingeht; dann weiß er Alles, was er wissen will, dann kann er Alles, was er thun muß; dann darf ihn Niemand und Nichts anrühren.

Wird er das thun? Die Berufsausrüstung in der Taufe hat keinen Werth, wenn ihr nicht die Berufserfüllung folgt; ja sie ist der Art, daß sie nur da wirksam wird, wo er sich ganz an den Willen Gottes hingiebt, wo er nur das erbittet, was er braucht, um seinen Willen zu erfüllen. Ist er der Sohn Gottes, der ganz nur Werkzeug des göttlichen Willens sein will, der alle Zeit nur verlangt, was ihm Noth thut, um das Werk zu vollbringen, das ihm der Vater aufgetragen? Es kommt auf die Probe an; und wie Jesus diese Probe bestand, erzählt die Versuchungsgeschichte.

---

10. Versuchung und Bewährung.

Wenn auch das Jugendleben des Täufers in der Wüste noch andere Motive hatte, als den Rückzug in die Einsamkeit zur Selbstbesinnung und zum ungestörten Verkehr mit Gott, so haben wir doch ein zweifelloses Beispiel eines solchen in dem fast dreijährigen Aufenthalt des Saulus in der arabischen Wüste, wohin er sich nach seiner Bekehrung zurückzog (Gal. 1, 17). Auch Jesus liebte solche Rückzüge; aber wenn er sofort nach dem über sein Leben entscheidenden Taufereigniß das Bedürfniß eines solchen fühlte, so war es doch nicht ein Bedürfniß seines persönlichen Lebens, das ihn dorthin trieb. Ausdrücklich heißt es, daß der Geist, der ihm allezeit den Willen Gottes in Betreff seiner Berufswege wies, ihn in die Wüste trieb (Marc. 1, 12). Offenbar sollte er dort, wo er mit seinem Gott allein war, im Verkehr mit ihm Licht und Klarheit zu erhalten suchen über die Mittel und Wege, durch welche er nach Gottes Willen den Beruf, den er nun antreten sollte, zu erfüllen habe.*) Die Lokalität, in welcher Jesus verweilte, kennen wir nicht näher. Offenbar ließ ihn schon die älteste Erzählung aus der Jordanaue in die höher gelegene Wüste hinaufgeführt werden, und das wird die sogenannte Wüste Juda gewesen sein, eine felsige Gegend im östlichen Theile von Judäa, die sich, westlich an das Gebirge Juda grenzend, gegen das todte Meer hin erstreckte und bis an das Südwestende desselben ausdehnte.

Auch über die Zeit, welche dieser Wüstenaufenthalt währte, wird die Ueberlieferung sicher keine chronologisch genaue Kunde besessen haben, sondern nur eine ungefähre Schätzung, welche sich nach dem Zwischenraume zwischen seiner Taufe und seinem ersten Wiederauftreten am Jordan bemaß. Daher wurde sie offenbar schon sehr früh auf die runde Zahl von vierzig Tagen veranschlagt (Marc. 1, 13), welche sich um so leichter darbot, weil sie an die vierzigjährige Wanderung Israels in der Wüste erinnerte. In der ältesten Quelle scheint nur im offenbaren

---

*) Wenn wohl schon die älteste Quelle es so darstellte, daß er in die Wüste geführt wurde, um dort versucht zu werden (Matth. 4, 1), so ist freilich klar, daß diese Zweckangabe nur aus dem Erfolge erschlossen sein kann; aber es liegt ja in der Natur der Sache, daß mit dem Offenbarwerden des göttlichen Befehls, der an den Menschen ergeht, zugleich die Versuchung an ihn herantritt, sich der Erfüllung desselben zu entziehen und die entgegengesetzten Wege einzuschlagen.

Anklang an die Art, wie man sonst wohl das asketische Leben des Täufers bezeichnete (Matth. 11, 18), erzählt gewesen zu sein, daß Jesus in jenen Tagen seines Wüstenaufenthaltes nichts zu essen hatte, d. h. nichts von der gewohnten Nahrung, weil er eben nur auf das angewiesen war, was die Wüste zum kärglichsten Lebensunterhalt darbot (Luc. 4, 2). Wenn aber Johannes, um in seiner Erscheinung sich als strengen Asketen darzustellen, sich mit Wüstennahrung begnügte, obwohl er bei seinem steten Verkehr mit dem Volke und in einem Kreise von Jüngern, dem er durchaus nicht dieselbe Askese auferlegte, sich leicht genug andere Nahrung verschaffen konnte, so war es anders mit Jesu, der absichtlich die Einsamkeit der Wüste aufgesucht hatte. Hier kann von einer besonderen Fastenübung durchaus nicht die Rede sein, das Fasten Jesu war lediglich ein durch die Situation in der Wüste ihm aufgenöthigtes.*)

Ganz undenkbar ist es, daß irgend eine Form der Ueberlieferung schlechtweg erzählte, Jesus sei in der Wüste vom Satan versucht worden, und dann erst eine spätere Gestalt derselben den Hergang dieser Versuchungen im Einzelnen vorstellig zu machen suchte. Wenn Marcus jene erste Form der Erzählung hat, der es an und für sich an jeder Anschaulichkeit und Verständlichkeit fehlt (1, 12 f.), so setzt das voraus, daß in der Ueberlieferung bereits Erzählungen darüber umgingen, welche an einzelnen Fällen aufwiesen und dadurch vorstellbar machten, wie der Satan Jesum versucht habe.**) Nun folgt aber aus der wesentlichen und theilweise wörtlichen Uebereinstimmung des ersten und dritten Evangeliums unwiderleglich, daß beiden eine Darstellung der drei Einzelversuchungen

*) Da Marcus die Zeit des Wüstenaufenthaltes Jesu auf vierzig Tage bestimmt hatte, so faßte der erste Evangelist das Fasten Jesu während derselben als völlige Speiseenthaltung, wie von Moses und Elias ein solches vierzigtägiges Fasten erzählt war (2. Mos. 34, 28. 1. Kön. 19, 8, vgl. Matth. 4, 2); und auch Lucas scheint wegen seiner Steigerung des parallelen Ausdruckes an eine solche zu denken (Luc. 4, 2, vgl. 7, 33). Dadurch aber entsteht die in sich widerspruchsvolle Vorstellung, daß, obwohl Jesus trotz derselben wunderbar am Leben erhalten war, nun doch am Ende der vierzig Tage sich die natürliche Folge des Fastens, der Hunger einstellte, und daß damit erst die an ihn zunächst anknüpfende Versuchung begann, die doch nach Marc. 1, 13 die ganze Zeit des Wüstenaufenthalts erfüllte.

**) Marcus wollte eben in der Einleitung seines Evangeliums nur mit Bezugnahme auf jene Erzählungen darauf hinweisen, wie der in der Taufe gesalbte Messias als solcher auch in der Versuchung bewährt ward (vgl. S. 48).

vorlag; diese muß also nach dem, was wir über die Composition dieser Evangelien ermittelt haben, in der apostolischen Quelle gestanden haben. Eine solche Darstellung kann aber, wenn sie nicht Mythus oder ganz freie Dichtung sein soll, nur auf eine Mittheilung Jesu selbst zurückgeführt werden, da es sich ja hier um Erlebnisse desselben in seiner Wüsteneinsamkeit handelt. Wir haben aber noch ein Parabelwort Jesu (Matth. 12, 29), dessen intendirte Anwendung auf ihn selbst voraussetzt, daß er, ehe er in seinem Amtsleben seine siegreichen Kämpfe wider das Satansreich begann, den Satan selbst müsse überwunden haben, was nur in einer entscheidenden Probe geschehen sein kann. Hier wird also offenbar auf solche Mittheilungen angespielt, in denen Jesus von schweren Versuchungen vor dem Beginne seines Amtslebens erzählt hatte, die er ohne Schwanken als satanische erkannte und die er seine Jünger als solche erkennen lehren wollte.

Solche Versuchungen mußten damals an Jesum herantreten; denn es giebt keine sittlich werthvolle Selbstentscheidung für den Willen Gottes, die nicht des durch sie ausgeschlossenen Gegensatzes sich mit voller Klarheit bewußt und des vollen Gefühls für das Verlockende, was die dem göttlichen Willen entgegengesetzten Wege haben, fähig wäre. Dies Verlockende lag aber hier, wie bei aller Sünde, darin, daß diese gottwidrigen Wege dem natürlich menschlichen und an sich noch keineswegs sündhaften Triebe nach Selbsterhaltung und Förderung der eigenen Lebensentwicklung eine höhere Befriedigung zu versprechen schienen; und der Werth der sittlichen Entscheidung beruht eben darauf, daß um der Erfüllung des göttlichen Gebotes willen auf diese Befriedigung verzichtet wird. Gerade darum war Jesus in die Wüste gegangen, um sich der Wege, die der Wille Gottes ihm für die Ausrichtung seines Berufes wies, bewußt zu werden und sich mit voller Klarheit über die Bedeutung dieses Entschlusses für dieselben zu entscheiden. Dazu gehörte nicht, daß die Neigung und Begierde, gottwidrige Wege einzuschlagen, sich in ihm regte, da eine solche freilich nur aus dem sündhaften Grunde des Menschenherzens auftauchen kann; auch nicht, daß er erst nach innerem Ringen zu der Entscheidung für den göttlichen Willen kam, was ohne ein, wenn auch momentanes, doch immer schon sündhaftes Schwanken nicht denkbar wäre. Wohl aber mußte das Sinnen über die gottgewollten Wege seiner Berufsausrichtung ihm nothwendig auch das Bild der entgegengesetzten vorführen. Freilich ist dabei keineswegs an ein müssiges

und zuletzt doch auch nicht mehr sündloses Spiel der Reflexion oder Phantasie mit diesen Bildern zu denken. Denn die Verhältnisse, unter denen er wirken sollte, die Vorstellungen und Wünsche, welche seine Umgebung beherrschten, zeigten ihm von selbst den dem göttlichen Willen entgegengesetzten Weg seiner Berufserfüllung als den zunächst gewiesenen und scheinbar berechtigten. In der Befriedigung, welche das Eingehen auf diese Wünsche seinem natürlich menschlichen Gefühl, in der Förderung, welche dasselbe seinem Wirken versprach, lag das Verlockende dieses Abweges, während der Wille Gottes und das Eingehen in ihn hier, wie überall, Selbstverleugnung und Kampf forderte. Darin aber, daß Jesus trotzdem die Befriedigung, welche jene Abwege seinem natürlichen Ich und dessen an sich berechtigten Bedürfnissen versprachen, als eine satanische Vorspiegelung erkannte und darum entschlossen Alles zurückwies, was dem göttlichen Willen zuwider war, lag die sittlich werthvolle Selbstentscheidung für denselben, die ihn in der Probe bewährte.

Die Frage, ob Jesus diese inneren Vorgänge seinen Jüngern in einer Form habe mittheilen können, wie sie im Wesentlichen noch in unseren Evangelien (Matth. 4, 3—11. Luc. 4, 3—13) vorliegt, hängt zunächst davon ab, ob er die Macht der Sünde, welche den Menschen über das von dem göttlichen Willen Geforderte zu verblenden und ihm um den Preis eines entgegengesetzten Handelns eine höhere Befriedigung seiner natürlich menschlichen Bedürfnisse vorzuspiegeln sucht, als eine übermenschliche Geistesmacht dachte, welche die Menschen zu beeinflussen trachtet, um sie an der Erfüllung des göttlichen Willens zu hindern und Gottes Werk auf Erden zu stören. Allerdings war diese Vorstellung in der Form eines vom Satan beherrschten Reiches, das mit Gott und seinem Reiche im Kampfe liegt, der Schrift Alten Testaments noch fremd, aber sie hatte bereits in ihr ihre Anknüpfungspunkte; und unter welchen Einflüssen immer die tiefere Erkenntniß von dem Wesen und der Macht der die Menschen betrügenden und beherrschenden Sünde diese Gestalt angenommen hatte, sie war doch thatsächlich zu Jesu Zeit dem rechtgläubigen Judenthum längst geläufig geworden. Nicht nur in den älteren Evangelien aber redet Jesus so oft von dem Teufel oder Satan als dem Beherrscher eines Reiches böser Geister, sondern auch bei Johannes erscheint derselbe so entschieden als der Weltherrscher d. h. als die die sündhafte Menschheit beherrschende Macht, daß Jesus diese Vorstellung getheilt

haben muß.*) Dann aber mußte ihm das nicht aus den unreinen Tiefen eigenen sündhaften Verlangens aufsteigende, sondern ihm aus der ihn umgebenden Welt entgegentretende Bild der widergöttlichen Wege, auf denen er die Erreichung seiner Ziele erstreben konnte, und des Verlockenden, was dieselben für das natürlich menschliche Gefühl hatten, als eine Vorspiegelung des Satan erscheinen, welcher ihn zum Abweichen von dem Wege Gottes zu versuchen trachtete. Gerade weil ihm Alles daran lag, daß auch seine Jünger die von ihm erwählte Art seiner Berufserfüllung als die gottgewollte und die von ihm verschmähte, so sehr dieselbe in herkömmlichen Vorstellungen und Wünschen ihre Berechtigung zu haben schien, als eine durch Satans Trug ihre verführerische Macht empfangende erkennen sollten, hat er ihnen die inneren Vorgänge, in welchen er die Versuchung überwand, zum vollen Verständniß zu bringen gesucht. Es entspricht aber durchaus der sonstigen Lehr- und Redeweise Jesu, wenn er diese inneren Vorgänge nicht in abstract lehrhafter Weise analysirte, sondern in plastisch bildlicher Form ihnen vorführte. Oft genug hat er von einem Kommen des Satan geredet, wo er eine innere Versuchung desselben meint (Luc. 22, 31. Joh. 14, 30), während die Vorstellung von einem leibhaftigen Erscheinen des Satan dem ganzen Neuen Testament durchaus fremdartig ist. Daß die auf satanische Vorspiegelung zurückgeführten Gedanken in die Form einer Ansprache an ihn gekleidet werden, ist doch nichts Anderes, als wenn die auf Gott zurückgeführte Offenbarung als ein von ihm oder seinem Geiste zum Menschengeiste geredetes Wort dargestellt wird. Der Wechsel der Situation aber hängt nothwendig mit der bildlich-plastischen Form zusammen, in welcher Jesus die ihm entgegentretenden versuchlichen Gedanken veranschaulichte. Wenn Jesus endlich die Gedanken, mit welchen er die Versuchung überwand, in Schriftworte kleidet, so hat er damit nur den Jüngern andeuten wollen, daß es keiner besonderen

*) Wenn noch Schleiermacher mit der ganz unzureichenden Berufung auf die Bildlichkeit solcher Reden dieser Thatsache auszuweichen suchte, wenn der ältere Rationalismus annahm, daß Jesus in einem das religiös-sittliche Leben so nahe berührenden Punkte sich eine Accomodation an die herrschende Volksvorstellung erlaubt habe, welche ebenso pädagogisch wie sittlich höchst bedenklich erscheint, so haben neuerdings selbst solche, die für ihre Person diese Vorstellung ablehnen zu dürfen glauben, zugestanden, daß es, geschichtlich angesehen, völlig unerklärlich wäre, wenn Jesus dieselbe nicht hätte theilen sollen.

Erleuchtung bedurfte, sondern daß schon der einfache Gehorsam gegen die Offenbarung Gottes in der Schrift ihn befähigte, jene Abwege als satanische Vorspiegelungen zu erkennen und zurückzuweisen.*)

Die erste Versuchung Jesu faßt man gewöhnlich als eine Versuchung zu selbstsüchtigem oder gar widergöttlichem Mißbrauch seiner Wundermacht. Allein weder deutet unsere Erzählung an, daß das Fasten Jesu von Gott auferlegt und also das Streben, sich Mittel zur Sättigung zu verschaffen, wider sein Gebot war; noch darf es als eigenmächtiger Mißbrauch seiner Wundermacht betrachtet werden, wenn Jesus ihm zu Gebote stehende Kräfte benutzt hätte, um sich Mittel zur Stillung seines Hungers d. h. zu der pflichtmäßigen Selbsterhaltung zu verschaffen. Vor Allem

*) Die falsch buchstäbliche Auffassung unserer Geschichte pocht zwar darauf, daß dieselbe erst ihre wahre Bedeutung erhält, wenn der Satan Jesu „Person gegen Person gegenübertrat," und daß darum derselbe in irgend einer täuschenden Verhüllung auftreten mußte, so wenig man sich auch von einer solchen bei dem bereitwilligsten Wunderglauben eine wirkliche Vorstellung machen kann. Aber auch dann konnte doch Jesus nur aus dem Charakter der an ihn gestellten Anforderungen oder der ihm gemachten Anerbietungen das satanische Wesen der ihm entgegentretenden Gestalt erkennen. Behauptet man aber vollends mit Hofmann, daß „hier Versucher und Versuchung unverhüllt und offen auftraten, wie nie zuvor und niemals wieder," so kann das ja die Versuchung nicht erhöhen, sondern muß sie vielmehr völlig illusorisch machen, da nur den verstockten Bösewicht das Böse als solches reizt, während alle Versuchung darauf beruht, daß das Böse uns in einer Gestalt entgegentritt, in der sein Charakter nicht sofort erkennbar wird, sondern sich hinter dem Schein des Berechtigten, Nothwendigen oder doch Wünschenswerthen verbirgt. Der zauberhafte Wechsel der Situation könnte als thatsächlicher nur herbeigeführt sein, wenn Jesus in sittlich höchst bedenklicher Weise dem Satan folgte oder von Gott in seine Macht dahingegeben war, was allen sonstigen Anschauungen des Neuen Testaments widerspricht, nach denen der Satan nur über die Macht hat, die sich der Sünde und damit ihm selbst ergeben. Wenn auch schon der erste Evangelist die überlieferte Erzählung von einem leibhaftigen Erscheinen des Satan und zauberhaften Entrückungen durch ihn verstanden zu haben scheint, so führt doch der Wortlaut bei Lucas über eine innere Ansprache des Versuchers und eine Versetzung durch den dämonischen Geist in die versuchliche Situation d. h. über eine innere Vergegenwärtigung derselben nicht hinaus. Es liegt daher kein Grund zu der Annahme vor, daß die den beiden Evangelisten vorliegende Erzählungsform zu jener Auffassung Anlaß gegeben habe.

aber beruht diese Auffassung auf einer durchaus irrigen Vorstellung von der Wundermacht Jesu. Denn eine disponible Wunderkraft, die er, wie jede natürliche Gabe, auch mißbrauchen konnte, besaß Jesus garnicht; und es kann eine solche überall nicht geben. Gott, der allein Wunder thut, giebt Jesu nach der Darstellung der Evangelien im einzelnen Falle durch seinen Geist die Macht, seine Werke zu thun, also natürlich nur, wo und wie er will. Darum eben kam es kommen und wird es kommen, daß die Noth rings um ihn her nach Hilfe schreit, und Jesus doch nicht helfen kann, weil Gott ihn nicht helfen heißt. Gewiß war es eine der schwersten Aufgaben seines messianischen Berufslebens, dann auch nicht helfen zu wollen, selbst wenn das natürliche Gefühl, wenn der Wunsch der Menschen um ihn her und seine Liebe zu ihnen aufs Dringendste zum Helfen trieb, sondern zu warten, ob und wie Gott ihn helfen heißen werde. Aber von der Lösung dieser Aufgabe hing die Möglichkeit seiner ganzen Berufserfüllung ab, hier lag das Geheimniß seiner Wundermacht. Denn wartete er nicht auf den Wink Gottes, wollte er helfen ohne sein Geheiß, so konnte er garnicht helfen; und die Erfahrung der eigenen Ohnmacht mußte ihn dann zu dem Zweifel führen, ob er auch wirklich der Erwählte Gottes sei. Aber lag ihm nicht die Probe, ob er diese schwere Aufgabe zu erfüllen im Stande sei, unmittelbar nahe? Sollte er wirklich der Erwählte Jehova's, der große Helfer seines Volkes sein, der aller Noth desselben ein Ende machte, so mußte er doch zuerst sich selber helfen können in seiner Noth. Denn er war in der Wüste und litt Hunger. So sprich, daß diese Steine Brod werden — ruft ihm die Stimme des Versuchers zu —; und kannst du es nicht, so bist du auch nicht der Sohn Gottes. Freilich, so wenig der Hunger in Folge der unzureichenden Wüstennahrung erst in einem bestimmten Momente eintrat, so wenig brauchte der Versucher erst in diesem Momente an ihn heranzutreten und es ihm zuzuflüstern; seine ganze Situation in der Wüste ist es, die ihn nach dem natürlich menschlichen Gefühl herausfordert, seine Helfermacht zu erproben und, falls er sie nicht besitzt, an seinem Helferberuf irre zu werden.

Aber Jesus erkennt in diesem Gedanken, den ihm der Contrast seiner Situation in der Wüste und seines hohen Berufes nahelegt, die Stimme des Versuchers. Denn es steht geschrieben: Nicht vom Brod allein wird leben der Mensch, sondern von jedem Wort, welches hervorgeht durch

Gottes Mund (5. Mos. 8, 3).*) Damit ist gesagt, daß das menschliche Leben nicht allein auf den Nahrungsmitteln beruht, nach denen das natürliche Bedürfniß verlangt, sondern auf Allem, was Gott den Menschen thun heißt; daß darum nicht der natürliche, wenn auch noch so berechtigt scheinende Wunsch, sondern nur der uns kund gewordene göttliche Wille die Norm für die rechte Erhaltung und Förderung desselben giebt. Dieser Ordnung des allgemein menschlichen Lebens ist auch der Messias unterworfen. Heißt Gott ihn durch seinen Geist in die Wüste gehen, so sagt er ihm eben damit, daß er mit der unzureichenden Nahrung, welche die Wüste bietet, sich genügen lassen soll. Wollte er ihm Brod schaffen, so würde er ihn heißen, die Steine in Brod verwandeln. Thut Gott das nicht, so soll und kann es auch der Messias nicht; und er bleibt doch der Sohn Gottes, der zum höchsten Berufe berufen ist. Damit hat er die Versuchung überwunden und den Grundsatz festgestellt, der ein für alle Mal sein Berufsleben leiten soll. Nicht auf den Mitteln allein, mittelst derer die verheißene Hülfe erwartet wird und der Wunsch des natürlichen Menschen helfen möchte, beruht dasselbe, sondern auf jedem Befehl Gottes, der ihn heißt, wo und wie er helfen soll. Auf diesen Befehl wird er lauschen, auf ihn wird er warten, und dann wird er Alles vermögen, was zu seiner Berufserfüllung gehört; aber auch nur dann.

Auch die zweite Versuchung wird vielfach ganz falsch aufgefaßt als Versuchung zu einem epideiktischen Schauwunder, durch welches Jesus sich die Gunst der Menge im Sturme erobern soll. Dann müßte er freilich in Wirklichkeit auf der Tempelzinne stehen, und unten auf dem Tempelplatz die gaffende Menge, vor der er sich herabstürzen soll, um zu zeigen, daß er als der Erwählte Gottes unverletzt bleibt. Aber von der für diese Situation unentbehrlichen Volksmenge sagt unsere Erzählung kein Wort; und sollte dies abenteuerliche Schaustück wirklich für Jesum irgend einen

*) Vergeblich bemüht man sich, dieses Schriftwort dem falsch gefaßten Sinne der Versuchung durch Umdeutung anzupassen; denn weder vom Vertrauen auf ein Wort Gottes, der wunderbar am Leben erhält, noch von einer Erfüllung göttlichen Befehles ist darin die Rede. Vergeblich reflectirt man auf den geschichtlichen Zusammenhang, in welchem das Wort gesprochen und wo es sich auf die wunderbare Ernährung des Volkes in der Wüste bezieht; denn es ist nicht die Weise jener Zeit, auch Jesu nicht, solche Worte aus ihrem geschichtlichen Zusammenhange zu deuten, sondern zu sinnen, was das Schriftwort seinem Wortlaute nach für die Gegenwart uns sagen will.

versuchlichen Reiz gehabt haben? Sollte ihn wirklich nach dem Beifall einer Menge gelüstet haben, welche die Hoheit ihres Messias nach den Klaftern mißt, die er, ohne Schaden zu nehmen, herabspringen könnte? Nicht der Beifall der Menge wird ihm als Lockmittel vorgehalten, sondern die Verheißung des Schriftwortes (Psalm 91, 11 f.), die allen Frommen den göttlichen Wunderschutz zusagt und die darum dem Messias vor Allen gelten muß. Um diese Verheißung sich anzueignen, dazu braucht Jesus freilich nicht auf der Tempelzinne zu stehen. Sein messianisches Berufsleben wird ihn oft genug von Gefahren bedroht, von Feinden verfolgt zeigen; und dann wird es nahe genug liegen, daß er, um die Gewißheit seines hohen Berufes zu erproben, sich kühn aller Gefahr entgegenstürzt, statt die Wege der Rettung zu gehen, welche die natürlich menschliche Besonnenheit weist. Diese Gedanken hat er seinen Jüngern mitgetheilt, und hat in seiner plastisch-concreten Art sie an einem äußersten Fall der Art exemplificirt. Wenn er auf der Tempelzinne stünde, von Feinden bedroht, soll er kühn den Sprung wagen, der ihn in das augenscheinliche Verderben zu stürzen scheint, weil er weiß, daß Gottes Engel ihn auf den Händen tragen werden, auf daß sein Fuß an keinen Stein stoße? Aber auch ein falsches Vertrauen auf Gott kann uns zur Versuchung werden, nicht weniger wie das Verzagen an unserem Beruf, wenn die ersehnte Hilfe Gottes ausbleibt. Denn wiederum steht geschrieben: Nicht versuchen sollst du Jehova, deinen Gott (5. Mos. 6, 16), d. h. du sollst nicht durch tollkühnes Wagen den göttlichen Wunderschutz eigenliebig herausfordern. Gewiß ist dieser dem Frommen zugesagt, wo er auf den ihm von Gott gewiesenen Wegen gefährdet wird, aber nicht, wo er eigenwillig gefahrvolle Wege wählt, um den Wunderschutz Gottes zu erproben. Auch den Messias schützt auf selbsterwählten Wegen die göttliche Verheißung so wenig, wie ihm zu selbsterwähltem Thun die göttliche Wunderhilfe zu Gebote steht.*)

*) Es ist klar, wie wenig dieses Schriftwort zu der herkömmlichen Auffassung der Versuchung paßt; denn ein Haschen nach der Volksgunst, das sich um ihretwillen in tollkühnes Wagen stürzte, ist doch noch aus ganz anderen Gründen verwerflich, als aus dem, welchen dies Schriftwort nennt. Aber zu dieser falschen Auffassung führt auch nur die Annahme einer thatsächlichen zauberhaften Versetzung Jesu auf die Tempelzinne. Den inneren Zusammenhang der beiden ersten Versuchungen deutet die Erzählung selbst an durch die gleiche Einführung mittelst Hinweisung auf seinen

Einen Weg gab es für Jesum, um sich und Anderen in jeder Noth die erwünschte Hilfe zu bringen und jeder Gefahr überhoben zu sein; und dieser Weg bietet sich ihm in der dritten Versuchung dar. Es war der Weg des weltlichen Messiasthums, den sein Volk von ihm begehrte. Wenn er sich an die Spitze seines begeisterten Volkes stellte und ihm die Weltherrschaft im irdischen Sinne errang, in die sich seiner Zeit das prophetische Hoffnungsbild einer geistigen Weltherrschaft verwandelt hatte, dann hatte alle Noth und Gefahr auf einmal ein Ende. Er konnte dies Ziel erreichen, aber um welchen Preis? Wenn er auf die Wünsche des Volkes einging, statt dem Willen Gottes zu folgen, der ihm einen ganz anderen Weg für sein Wirken wies, als den kurzen geraden Weg zum Königsthrone. Hier spitzte sich der Gegensatz selbsterwählter Wege und der gottgewollten Wege, der ihm in den beiden ersten Versuchungen doch nur in verhüllter Weise entgegentrat, in einen unmittelbaren Gegensatz zu: Gottes Wille oder der Menschen Wille! Aber hinter dem letzteren sah Jesus klar den Satan, welcher als der Widersacher Gottes die sündigen Menschenherzen lenkt und ihre Wünsche beeinflußt. Jener Weg zur irdischen Herrlichkeit führte durch die Unterordnung unter den Widersacher Gottes, durch das Eingehen auf seinen Willen. Damit hatte die Versuchung ihre höchste Spitze erreicht, aber auch ihre letzte Entscheidung. Jedes Eingehen in den Willen der Welt um ihn her und des Satans, der sie beherrschte, war ein Eingriff in die Majestätsrechte Gottes, dem allein Dienst und Anbetung gebührt. Mit dieser Erkenntniß

Messiasberuf. In der That involvirt die erste eben so ein eigenmächtiges Herausfordern göttlicher Wunderhilfe, wie die zweite ein Provociren göttlichen Wunderschutzes; und bei beiden handelt es sich im Grunde um die Erprobung des Messiasberufes, dem jene wie dieser in der Taufe zugesagt war. Aber beide Versuchungen bilden auch wieder einen gewissen Gegensatz, sofern dort beim Ausbleiben der göttlichen Wunderhilfe ein Irrewerden an dem Messiasberuf nahe liegt und hier bei der Plerophorie des Berufsbewußtseins eine Ueberspannung des Vertrauens auf die göttliche Verheißung, die beide nur in der selbstlosen Ergebung in den göttlichen Willen und im Gehorsam gegen ihn zu überwinden sind. Von beiden Seiten erhellt, daß die Ordnung der Versuchungen bei Matthäus die allein richtige ist. Schwerlich freilich ist Lucas zur Voranstellung der dritten durch die kleinliche Reflexion bewogen worden, daß der Weg aus der Wüste nach Jerusalem über das Gebirge führt, wie man seit Schleiermacher annimmt, sondern durch seine Auffassung von der Steigerung der Versuchungen, die sich aber nur durch unsichere Vermuthungen näher bestimmen läßt.

war die Versuchung überwunden. Wer der in der Schrift offenbarten Forderung Gottes (5. Mos. 6, 13) wahrhaft und für immer zu folgen entschlossen ist, der hat für die Anmuthung, in den Willen der Welt einzugehen, und wenn sie die höchsten Preise böte, immer nur das Eine Wort: Hebe dich weg von mir, Satan!*)

War die Versuchung überwunden, hatte sich Jesus als den bewährt, der allezeit entschlossen war, den Willen Gottes zu erfüllen, und nur ihn, dann erst trat die ihm in der Taufe gegebene Berufsausrüstung in volle Kraft und Wirksamkeit. Unter einem Bilde, das er auch sonst gebraucht (Joh. 1, 52), hat es Jesus seinen Jüngern gesagt, daß ihm zum Lohne solcher Bewährung mehr gegeben war, als er irgend auf jenen falschen Wegen erreichen konnte. Nun waren Gottes Engel allezeit um ihn, ihm die göttliche Hilfe und den göttlichen Schutz zu vermitteln; auf den Wegen seines Gottes gebot er allezeit, nicht über die Reiche der Welt, aber über die himmlischen Heerschaaren. Mag sein, daß schon der erste Evangelist daran dachte, daß sie den Hungernden mit Speise bedienten, nach Analogie der Eliaserzählung (1. Kön. 19, 5 f.); schon Marcus hat es ohne Zweifel so gefaßt, daß in der menschenleeren Oede, wo nur die Thiere der Wüste ihn umgaben, dem bewährten Messias allezeit Gottes Engel zu Diensten standen (1, 13), die ihm mehr waren als menschliche Hilfe. Aber in der ältesten Erzählung kann dieser Zug nur in viel umfassenderem Sinne hingewiesen haben auf den durch die Bewährung Jesu gesicherten steten Verkehr mit seinem himmlischen Vater, der ihm Alles

---

*) Sicher hat Jesus seinen Jüngern erzählt, wie er im Geist auf einem Berge gestanden und die Herrlichkeit der Welt geschaut, die ihm gehören konnte, wenn er sich entschloß, dem Willen Gottes abzusagen. Aber dazu brauchte ihn der Satan nicht auf einen wirklichen Berg zu führen; denn wäre derselbe auch so hoch, wie ihn der erste Evangelist sich denkt, so kann man von demselben doch nicht die ganze Welt überschauen; und bewirkte der Satan dies durch eine zauberhafte Vorspiegelung, wie es sich Lucas zu denken scheint, so bedurfte es dazu nicht der Besteigung eines Berges. Vor Allem aber scheitert an dieser Versuchung unrettbar die buchstäbliche Fassung. Denn die Zumuthung, vor dem leibhaftigen Teufel niederzufallen und ihn anzubeten, würde jeder leidlich Fromme ohne Schwanken mit Abscheu zurückweisen. Eben darin liegt die sittliche That Jesu, daß er jene indirecte Huldigung, die er dem Teufel durch Eingehen in die Wünsche des Volkes gewähren würde, erkennt als das, was sie ist und was die Verpflichtung zur Anbetung Gottes, die er darum erst ausdrücklich in die Stelle 5. Mos. 6, 13 einträgt, schlechterdings ausschließt.

bot, was er für seine Berufserfüllung gebrauchte, gleichviel ob man denselben durch Gottes Geist vermittelt denkt, wie er auf ihn bei der Taufe herabstieg, oder durch seiner Engel Dienst, wie hier.

Will man diese Auffassung der Versuchungsgeschichte als eines inneren Vorganges, welchen Jesus seinen Jüngern mittheilte, nicht zugeben, so bleibt nichts übrig, als in derselben einen reinen Mythus zu sehen.*) Allein diese Auffassung zeigt ihre Unhaltbarkeit schon darin, daß sie nirgends einen sicheren Ausgangspunkt für diese Mythenbildung aufzuweisen vermag. Bald geht man von der Versuchung der ersten Eltern im Paradiese aus, von der Versuchung Abrahams oder des Volkes Israel in der Wüste, um hier ein Gegenbild derselben zu gewinnen, bald von der abstracten Idee des Gegensatzes zwischen dem Messias und seinem Widersacher, die sich in der Vorstellung eines Kampfes zwischen beiden und einer Besiegung des Letzteren zuspitzen mußte, wobei merkwürdig genug beide Ausgangspunkte zu der Wüstenscenerie führten, die dort durch die geschichtliche Situation Israels, hier durch die Volksvorstellung von der Wüste als dem Aufenthaltsort der Dämonen gegeben war. Vor Allem aber scheitert sie an der völligen Unmöglichkeit, die drei Einzelversuchungen mit ihrem tiefen sittlichen Ideengehalt auf dem Wege des mythischen Processes zu construiren. Faßt man dieselben auch noch so äußerlich, als Versuchungen zur sinnlichen Begierde, zum Ehrgeiz und zur Herrschsucht, so lassen sie sich weder aus der Geschichte der Wüstenwanderung ableiten, auf die doch allein die Zahl der Wüstentage und die sämmtlich aus dem fünften Buch Mose entlehnten Sprüche hinweisen würden, noch aus der Idee eines Kampfes mit dem Satan, der von vorn herein hier garnicht als Gegner Jesu auftritt, sondern als schmeichelnder Versucher. Wendet man sich

*) Die richtige Auffassung derselben ist im Wesentlichen schon von Weiße, Neander und Ullmann begründet, wenn man auch vielfach theils mit Berufung auf die symbolische Einkleidungsform zu viel eigene Gedanken eintrug, theils die eigentliche Pointe der Einzelversuchungen nicht richtig verstand. Die gangbaren Einwendungen dagegen gehen theils davon aus, daß damit die ganze Versuchung auf ein leeres Gedankenspiel reducirt werde, theils davon, daß jede Verlegung derselben in das innere Leben Jesu dessen Sündlosigkeit verletze; unsere obige Darstellung treffen sie nicht. Da das Mißverständniß einer Parabel, an welches Schleiermacher dachte, schon darum nicht angenommen werden kann, weil unsere Erzählung nach Form, Inhalt und Zweck kein Analogon zu den uns bekannten Parabeln bietet, so hat nach Usteri, de Wette u. A. Strauß auch hier die mythische Erklärung durchzuführen versucht.

aber, von dieser Auffassung unbefriedigt, zum Suchen nach einem geschichtlichen Kern zurück, so kann ein solcher doch nur gewonnen werden, wenn man die ganze Erzählung auf das Selbstzeugniß Jesu zurückführt.*)

Wenn Lucas hervorhebt, daß der Versucher nur für eine Zeit lang von Jesu wich (4, 13), so setzt er mit Recht voraus, daß die in der Wüste überwundene Versuchung sich während seines Lebens immer wieder erneuerte, und zwar nicht nur, als mit dem Herannahen seines Leidensgeschickes sich Jesu ganz neue Aufgaben stellten, sondern auch, so oft es galt, die prinzipiellen Entschließungen, die dort gefaßt waren, im Einzelnen durchzuführen. Nicht nur die apostolische Verkündigung redet davon, daß Jesus allenthalben versucht ist gleich wie wir (Hebr. 2, 18. 4, 15), sondern auch bei Lucas redet Jesus von seinen Versuchungen, die seine Jünger miterlebt (22, 28), und bei Marcus bezeichnet er den Petrus als seinen Versucher (8, 33). Die Art, wie sich Jesus als Vorbild aufstellt (Matth. 11, 29. Joh. 13, 15), oder wie er von seiner Erfüllung des göttlichen Willens das göttliche Wohlgefallen, das auf ihm ruht, abhängig macht (Joh. 8, 29), verträgt sich nicht mit der Vorstellung einer ihm von Natur eignenden Heiligkeit, deren Erringung ihm keine sitt-

*) Schon der ältere Rationalismus, in dessen Fußstapfen noch J. P. Lange einhergeht, substituirte dem leibhaftigen Teufel einen gemeinen Menschen, einen Pharisäer oder Sadducäer, der im Namen oder doch im Geiste des Teufels Jesum für sein politisches Programm gewinnen wollte, ohne zu sehen, daß man damit die schlimmsten Unmöglichkeiten der falsch buchstäblichen Auffassung durchaus nicht los wurde. Oder man verlegte den ganzen Hergang in eine Vision, die Olshausen nach Kirchenvätern sogar vom Teufel bewirkt sein ließ, ohne zu bedenken, daß man damit die sittliche Bedeutung desselben völlig aufhob. In neuerer Zeit hat man vielfach die Form unserer Erzählung als sagenhaft preisgegeben und irgendwie einen geschichtlichen Kern festgehalten, sei es, daß man mit mehr oder weniger Geschick die inneren Kämpfe psychologisch zu analysiren versuchte, welche Jesus beim Antritt seiner öffentlichen Wirksamkeit durchzumachen hatte, wie Schenkel und Keim, sei es daß man geschichtliche Vorgänge seines Amtslebens hervorsuchte, deren Versuchungen in dieser Erzählung zusammengefaßt seien, wie Pfleiderer und Hünefeld. Allein sobald man den Rückgang auf die Mittheilungen Jesu an seine Jünger aufgiebt, fehlt jeder sichere Anhalt, in dieser Ueberlieferung irgend einen geschichtlichen Kern aufzuweisen, und selbst die Berechtigung, den Wüstenaufenthalt Jesu als geschichtlich festzuhalten, wird dann ganz zweifelhaft.

liche Arbeit und keinen Kampf kostete. Auch für ihn galt es, durch stete Selbstverleugnung die Wege abzuweisen, welche ihm eine Befriedigung natürlich menschlicher Wünsche versprachen, und durch gehorsame Ergebung in den göttlichen Willen die Entscheidung für die richtigen zu gewinnen; dies war und blieb, wie bei allen Menschen, die sittliche Aufgabe seines Lebens. Daher das Bedürfniß des Gebets (Marc. 1, 35. 6, 46. 14, 35), wie es besonders Lucas gern hervorhebt (3, 21. 6, 12. 9, 18. 28. 11, 1), welches nur der empfinden kann, der sich noch zur Erfüllung einer sittlichen Aufgabe zu stärken hat. Für diese sittliche Arbeit wird aber jede Lebenslage, welche die Anregung zur Erwählung eigener gottwidriger Wege bietet und auf ihnen die Erhaltung und Förderung des eigenen Lebens verheißt, zur Versuchung; und diese Versuchung kann nicht überwunden werden ohne Kampf wider den natürlichen Trieb, der, an sich nicht sündhaft, da, wo der höhere göttliche Wille seine Ueberwindung verlangt, erst sündhaft wird, wenn der menschliche Wille in ihn eingeht und ihn dem göttlichen Willen entgegen geltend macht. Dieser Kampf kann siegreich durchgeführt werden ohne Zweifeln und Schwanken, aber er erneut sich immer wieder, so oft das Leben neue Aufgaben stellt. Daher lehnt es Jesus ab, gut genannt zu werden (Marc. 10, 18). Niemand ist gut, als Einer, nämlich Gott. Der Mensch kann nur gut werden, weil sich auch nach der vollkommensten Lösung seiner sittlichen Aufgabe ihm immer neue Aufgaben stellen, bis er, ans Ziel gelangt, als der Gute bewährt ist.

Aber haben wir ein Recht zu der Annahme, daß Jesus jene Aufgabe allezeit gelöst hat? Läßt es sich geschichtlich erweisen, daß sein Leben ein sündloses war?*) Freilich werden wir den Beweis dafür nicht durch eine inquisitorische Prüfung seines Lebenswandels oder durch ein regelrechtes Zeugenverhör zu führen versuchen. Denn das muß ja zugestanden werden, daß die kärgliche Auswahl von Erzählungen über ihn, die uns die Ueberlieferung aufbehalten hat, weite Gebiete, ja den allergrößten Theil seines inneren und äußeren Lebens garnicht berührt, und daß es nicht im Inter-

*) Der dreisten Leugnung eines Strauß und Renan stehen doch auch die Zweifel begeisterter Verehrer Jesu zur Seite, ob seine höchste Vollkommenheit, wonach er ganz war, was er sein sollte, alle bösen Triebe und sündhaften Regungen, alle menschliche Schwäche und Einseitigkeit aus- und die Vollkommenheit aller Tugenden einschließe.

esse seiner Verehrer lag, Anstößigeres zu erzählen. Wenn man sich auf das Zeugniß des Pilatus und seiner Gattin, des Hauptmanns unter dem Kreuz und des Judas, ja auf das stillschweigende Zeugniß seiner Feinde berufen hat, die nichts Haltbares gegen ihn vorbringen konnten, so beweist das Alles nur für eine äußere Tadellosigkeit seines Lebens. Auch der Rückschluß aus den rein sittlichen Tendenzen und Wirkungen seines Lebens, so bedeutsam er ist, um alle unsittlichen Motive und Mittel von vorn herein auszuschließen, führt doch über eine sittliche Lauterkeit, im besten Falle über eine relative sittliche Hoheit nicht hinaus. Anders steht es schon mit dem Zeugniß der Apostel, die einmüthig ihm vollkommene Sündenreinheit beilegen (vgl. 1. Petr. 2, 22. 3, 18. 1. Joh. 2, 29. 3, 7. 2. Cor. 5, 21. Hebr. 4, 15). Dies darf doch nicht mit dem Zeugniß des Xenophon über seinen Lehrer auf gleiche Stufe gestellt werden, weil es Hand in Hand geht mit dem Bewußtsein der allgemein menschlichen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit und darum allerdings im strengsten Sinne zu nehmen ist. Immerhin aber beruht auch dieses nicht auf erschöpfender Untersuchung, sondern theils auf dem allgemeinen Eindruck seiner Person, theils auf einem dogmatischen Postulat, das bei der Erfahrung, die sie von der Wirksamkeit ihres erhöhten Meisters gemacht hatten, für sie vollkommen berechtigt war, aber seiner Natur nach keinen geschichtlichen Beweis begründen kann.

Dennoch dürfen wir diesen Beweis antreten und zwar aus den unwidersprechlich bezeugten Aeußerungen des Selbstbewußtseins Jesu, die gerade durch ihre indirecte Beweiskraft jeden Verdacht einer Unterschiebung aus dogmatischen Motiven ausschließen. Schon einer seiner frühesten Aussprüche führt uns auf eine Sonnenhöhe des religiös-sittlichen Bewußtseins, wo die Welt der Sünde mit ihren Schatten völlig versunken ist. Wem die Erfüllung des göttlichen Willens das tiefste Bedürfniß seines inneren Lebens geworden, wie es die Speise dem leiblichen ist (Joh. 4, 34), der kann nicht mehr sündigen. Wer von sich sagen kann, daß er allezeit das Gott Wohlgefällige thue (Joh. 8, 29), der befindet sich entweder in der traurigsten Selbsttäuschung sündhaften Hochmuths, oder sein Leben muß seinem Worte Zeugniß geben. Und wenn Jesus vollends fragt: Wer unter Euch kann mich einer Sünde zeihen? (Joh. 8, 46), so folgt aus dem Verstummen seiner Gegner freilich nur, daß sein öffentliches Leben ein vorwurfsfreies war. Aber wenn er, der

die Tugendmuster seiner Zeit so oft der Scheinheiligkeit geziehen, den Schein dieser äußeren Tadellosigkeit benutzte, um daraus eine Sündlosigkeit zu folgern, die seine Wahrhaftigkeit beweise, so war er entweder der Schlimmste der von ihm gezüchtigten Heuchler oder er mußte sich bewußt sein, daß auch die verborgensten Winkel seines Herzens und Lebens vorwurfsfrei waren, wie sein äußerer Wandel. Vergeblich würde man sich darauf zurückziehen, daß der Wortlaut seiner Aussprüche im vierten Evangelium am wenigsten auf die Goldwage gelegt werden darf. Auch in den älteren Evangelien verlangt er von allen Menschen Buße (Marc. 1, 15), setzt er voraus, daß sie alle von Natur böse seien (Matth. 7, 11), erklärt er von allen seinen Jüngern, daß ihnen eine unmeßbare Schuldsumme vergeben sei (Matth. 18, 24. 35), und lehrt sie täglich um Vergebung ihrer Schulden bitten (Matth. 6, 12). Aber bei ihm zeigt sich nie eine Spur von Bußgefühl, kein Gebet um Vergebung kommt über seine Lippen, nie äußert er das Bewußtsein eines irgendwie erst hergestellten Friedens mit Gott. Er ist und bleibt der Sohn Gottes, der sich der Liebe seines himmlischen Vaters bewußt ist; alle Anderen müssen es erst werden. Der gesammten Sünderwelt tritt er als ihr Retter, ja endlich als ihr Richter gegenüber.

Das sind Thatsachen, an denen keine Kritik zu rütteln vermag. Sie sprechen für sich selbst. Das Dilemma ist unentrinnbar. Er, der uns Allen die Binde der Selbsttäuschung und Eigengerechtigkeit von den Augen genommen, der uns Alle gelehrt hat, Vergebung zu suchen, wo sie zu finden ist, er war entweder der Vornehmste der Sünder, da der selbstgerechte Hochmuth die Wurzel und der Gipfel aller Sünde ist, oder er war der einzig Sündenreine, auf dessen Leben der Friede Gottes ruhte. Nicht weil er die Versuchung und den Kampf nicht kannte, ohne welche kein Mensch die Höhe der sittlichen Vollkommenheit erreicht, aber weil er in jeder Versuchung bewährt ist, in jedem Kampf gesiegt hat. So ist er geworden, was er nicht heißen wollte, ehe die Probe des ganzen Lebens vollbracht war, der schlechthin Gute, das Ebenbild seines Vaters im Himmel.

---

11. Die Anfänge der Jüngerschaft.

Die oberste geistliche Behörde in Israel war der Sanhedrin.*) Derselbe hatte seinen Sitz in Jerusalem und bestand aus 71 Mitgliedern, welche die Evangelien als Hohepriester, Aelteste und Schriftgelehrte zu unterscheiden pflegen. Ob die Aeltesten nur dem Laienstande angehörten, ist nicht ganz sicher. Die Schriftgelehrten waren die gesetzeskundigen (juristischen) Beisitzer. Gerade in ihrer Zahl werden die Mitglieder der pharisäischen Partei gewesen sein, die längst ihren Eingang in die höchste Behörde gefunden hatten und dieselbe vielfach durch ihren geistigen Einfluß beherrschten, während die eigentlich leitenden Persönlichkeiten der ersten Klasse von Mitgliedern angehörten, die vielmehr den Kern der sadducäischen Partei ausmachte. An ihrer Spitze stand natürlich der fungirende Hohepriester, aber auch die gewesenen und wahrscheinlich auch die Mitglieder der bevorzugten Familien, aus welchen die Hohepriester genommen wurden, führten diesen Titel.

Die Hohepriesterwürde war ursprünglich im aaronitischen Geschlechte erblich und wurde lebenslänglich besessen. Aber schon seit der syrischen Zeit kommen unter landesherrlichem Einfluß vielfach Absetzungen vor, Herodes d. Gr. hatte sich sogar erlaubt, auch gemeinen Priestern diese Würde zu übertragen. Gerade in der letzten Zeit hatte das Hohepriesteramt vielfach gewechselt. Durch den Procurator Valerius Gratus war im Anfang von Tiberius' Regierung der Hohepriester Annas (Ananus) abgesetzt worden; und nachdem sich im raschen Wechsel drei Hohepriester gefolgt waren, war etwa 18 n. Chr. Joseph mit dem Beinamen Kajaphas zum Hohenpriester eingesetzt, ein Schwiegersohn des Annas (Joh. 18, 13), der bis zur Absetzung des Procurator Pontius Pilatus (36 n. Chr.) sein Amt verwaltete. In dieser ganzen Zeit scheint aber Annas, von dem noch mehrere Söhne zur Hohepriesterwürde gelangten,

*) Die jüdische Tradition führt den Ursprung desselben völlig ungeschichtlich auf Moses zurück; allein schon der ursprünglich griechische Name (Synedrium) zeigt, daß die Ausbildung dieses Collegiums erst in die griechische Zeit fällt. Wenn der jüdische Schriftsteller Jost bestritten hat, daß zur Zeit Jesu ein verfassungsmäßiges Synedrium bestanden habe, so begreifen wir das aus der wenig ehrenvollen Rolle, die dasselbe in dem größten weltgeschichtlichen Drama gespielt hat; einen geschichtlichen Grund dafür giebt es nicht.

von hervorragendem Einfluß gewesen zu sein wegen des hohen Ansehens, das er bei Juden und Römern genoß, so daß er sogar bei Lucas vor dem eigentlichen Hohenpriester genannt wird (3, 2). Daß er aber officiell der Vicarius des Hohenpriesters oder neben diesem der Präsident des Synedriums war, läßt sich nicht nachweisen. Es ist überhaupt wohl mit Recht bestritten worden, daß das Collegium einen eigenen Vorsitzenden hatte. Wahrscheinlich führte der fungirende Hohepriester den Vorsitz.

Der Sanhedrin hatte eine ausführliche Prozeßordnung, konnte Verhaftsbefehle erlassen, Zeugen vernehmen und Strafen verfügen; nur ein Todesurtheil mußte der Statthalter bestätigen und vollstrecken (Joh. 18, 31). Wie weit in Judäa ihm noch in bürgerlichen Dingen eine Competenz von der römischen Obergewalt belassen war, wissen wir nicht; seine Gewalt in Religionsangelegenheiten erstreckte sich jedenfalls über ganz Palästina, ja sie wurde, wenn auch freiwillig, wohl von der Diaspora anerkannt. Eine solche Behörde konnte eigentlich nicht umhin, von einer Bewegung, wie sie durch den Täufer angeregt war, Notiz zu nehmen; ja sie mußte sich mit dem Propheten am Jordan selbst in Beziehung setzen, um zu ermitteln, was er eigentlich beabsichtige und worauf er Recht und Pflicht seiner Wirksamkeit gründe, da es ihr unzweifelhaft zukam, ihn als falschen Propheten zu richten, wenn er sich als solchen ausweisen sollte. Doch scheint es erst auf Anregen der pharisäischen Partei geschehen zu sein, daß der Sanhedrin endlich dazu schritt, eine Deputation von Priestern zu Johannes zu senden, welche mit ihrem Gefolge levitischer Dienerschaft in demonstrativer Weise am Jordan als officielle auftrat (Joh. 1, 19. 24). Bei der herrschenden Lehrfreiheit und bei der Unverfänglichkeit einer Bußpredigt hatte wohl die Behörde als solche sich längere Zeit nicht veranlaßt gefühlt, von dem Täufer Notiz zu nehmen. Allein den Pharisäern in der Behörde konnte es nicht gleichgültig bleiben, wenn ein Mann, an dessen gesetzlicher Frömmigkeit sie zwar schwerlich etwas auszusetzen fanden (vgl. Marc. 2, 18), der aber doch völlig unabhängig von ihrer Partei dastand, einen so weitgreifenden Einfluß auf das Volk gewann, wie sie allein ihn bisher unbestritten besessen hatten; und vor Allem berührte sich ja seine Hinweisung auf die Nähe der messianischen Zukunft aufs Engste mit ihren höchsten Idealen.

So wortkarg der Evangelist, dem es ausschließlich auf das Zeugniß des Täufers über Jesum ankommt, über die Verhandlungen der Deputation

mit demselben berichtet, so erhellt doch aus den Worten des Johannes, daß die Fragen der Abgesandten von der Voraussetzung ausgingen, er müsse sich selbst berufen glauben, die messianische Zukunft herbeizuführen, wenn er mit solcher Gewißheit ihre Nähe verkündige (1, 20). Als er dies aufs Nachdrücklichste ablehnte, legte man ihm die Frage vor, ob er einer der Vorläufer des Messias im Sinne der Volkserwartung sei (1, 21 f.). Wir erfahren hier, daß dieselbe sich in doppelter Form ausgeprägt hatte. Man erwartete entweder auf Grund einer Maleachiweissagung (Mal. 3, 23), daß Elias leibhaftig wiederkommen werde, um die messianische Zukunft vorzubereiten, oder auf Grund einer mosaischen Stelle (5. Mos. 18, 18), daß der dort verheißene Prophet wie Moses dies thun werde (vgl. Joh. 7, 40), obwohl aus anderen Stellen (Joh. 1, 46. 6, 14) erhellt, daß letztere Weissagung auch direct auf den Messias gedeutet wurde. Wir begreifen, daß der Täufer weder jene abergläubische Volkserwartung auf sich beziehen konnte, noch sich dem großen Gründer der Theokratie gleichstellen mochte. Er begnügte sich vielmehr damit, sich nach Jesajas (40, 3) als den Wegbereiter zu bezeichnen, durch welchen in der Wüste der Ruf an das Volk ergehe, dem zur messianischen Zeit kommenden Jehova den Weg zu bahnen (Joh. 1, 23). Nicht mit Unrecht sieht der Evangelist bereits ein Zeichen der in den Kreis ihrer gewohnten Vorstellungen festgebannten Unempfänglichkeit darin, daß die Abgesandten nach diesen Erklärungen sich noch wunderten, wie er dazu komme, die Taufe zu vollziehen. Ganz richtig bringen sie dieselbe in Zusammenhang mit der nahenden messianischen Zukunft; da Johannes aber in keiner der ihnen geläufigen Vorstellungsweisen seine Beziehung zu derselben aufzuweisen vermochte, so waren sie geneigt, sein Taufen für eine Anmaßung zu halten (1, 24 f.). Er aber wies darauf hin, daß er sich mit seiner Wassertaufe als solcher nichts anmaße, da ja die der messianischen Zeit eigenthümliche Taufe eine ganz andere sei, wobei er ohne Zweifel an die von den Propheten verheißene Geistesausgießung dachte, die man ja auch als ein Untergetauchtwerden im Elemente des Geistes d. h. als eine Geistestaufe denken kann (vgl. Joh. 1, 33). Daß aber die Zeit zu dieser vorbereitenden Wassertaufe gekommen sei, wenn er auch keiner der von ihnen erwarteten Vorläufer sei, bewies er dadurch, daß, obwohl ihnen noch unbekannt, doch der bereits unter ihnen stehe, der hinter ihm her komme (d. h. geschichtlich nach ihm auftrete) und doch so hoch über ihn

erhaben sei, daß er sich nicht werth achte, auch nur den niedrigsten Knechtsdienst ihm zu leisten (1, 26 f.). Es erhellt hieraus, daß Jesus bereits getauft war; denn bei seiner Taufe hatte ja Johannes selbst erst erkannt, daß Jesus der Messias sei; und erst in ihr war Jesus zu seiner messianischen Wirksamkeit ausgerüstet, so daß der Täufer ihn von da an als in ihrer Mitte aufgetreten bezeichnen konnte (vgl. 1, 33 f.). Dagegen ließ sich freilich nichts einwenden, und irgend einen Anlaß zum Einschreiten boten diese Erklärungen nicht.

In die ältere Ueberlieferung ist von den Details dieser Verhandlung nichts übergegangen als das Wort, in welchem der Täufer auf seinen großen Nachfolger hinweist (Marc. 1, 7 f.); und schon Lucas hat richtig erkannt, daß er dasselbe sprach, weil man geneigt war, ihn selbst für den Messias zu halten (3, 15). In der apostolischen Quelle ist aber sogar noch die ursprüngliche Form erhalten, in welcher der Täufer die Erhabenheit seines Nachfolgers über ihn charakterisirt hatte, indem er sich nicht tauglich dünkte, ihm einen Sklavendienst, wie das Nachtragen der Sandalen, zu leisten, und seine Wassertaufe der messianischen Geistestaufe direct entgegensetzte (Matth. 3, 11).*) Auch darin aber zeigt die ältere

*) Erst Marcus, der von den überlieferten Täuferworten nur die Weissagung auf den unmittelbar nach ihm kommenden Messias bringt, hatte in seiner malerischen Weise die tiefe Demüthigung des Täufers vor demselben noch plastischer so ausgedrückt, daß derselbe sich nicht werth achte, sich niederbeugend und so schon in seiner Geberde die tiefste Unterwürfigkeit ausprägend, ihm den Riemen seiner Sandalen zu lösen (Marc. 1, 7); und in dieser später üblich gewordenen markirteren Form (vgl. Luc. 3, 16) ist das Wort selbst von Johannes im Wesentlichen wiedergegeben (1, 27). Daß in der apostolischen Quelle neben der Geistestaufe des Messias, deren ausdrückliche Erwähnung schon nach Joh. 1, 33 sehr wahrscheinlich ist, noch die Feuertaufe des Gerichts erwähnt wird, bei welchem der unter dem Bilde des Feuers vorgestellte Zorn Gottes hereinbricht (Matth. 3, 11), hängt damit zusammen, daß dort dies Wort in die Gerichtsdrohung des Täufers verflochten ist, und schließt nicht aus, daß diese höchst originelle Vorstellung auf der Erinnerung an ein authentisches Täuferwort beruht. Der Schein, als ob dies Wort nach den älteren Evangelien noch vor die Taufe Jesu fällt, entsteht nur dadurch, daß sie die geschichtliche Veranlassung dieses Wortes nicht näher kennen, also auch nicht die Hinweisung auf das Aufgetretensein des Messias haben, sondern dasselbe im Zusammenhange mit dem berichten, was sie überhaupt vom Täufer zu erzählen haben, ehe sie mit der Taufe Jesu von der Geschichte jenes zu diesem übergehen. Dagegen ist noch Apostelgeschichte 13, 25 die Erinnerung erhalten, daß dasselbe gesprochen, als der Täufer im Begriff war seinen

Ueberlieferung noch eine Erinnerung an die im vierten Evangelium erzählten Verhandlungen, daß unsere drei ersten Evangelien einmüthig die Jesajastelle, durch welche der Täufer sein Auftreten charakterisirt hatte (40, 3, vgl. Joh. 1, 23), als Weissagung der Geschichte desselben voranstellen (Matth. 3, 3. Marc. 1, 3. Luc. 3, 4—6), und zwar in derselben Abweichung vom Urtexte, indem sie den Propheten von der Stimme des Rufers in der Wüste reden lassen, während bei Jesajas nur von der Wegbereitung in der Wüste die Rede ist.

Oder sollte umgekehrt der vierte Evangelist die allgemeine Hinweisung des Täufers auf einen größeren Nachfolger, welche die ältere Ueberlieferung bot, in ein bestimmtes Zeugniß von der Messianität des bereits Aufgetretenen verwandelt haben? Sollte er nur, um dies Zeugniß in seiner ganzen den Unglauben des Volkes richtenden Bedeutung hervorzuheben, den Täufer dasselbe in feierlichster Form vor einer Deputation der obersten geistlichen Behörde ablegen lassen? Sollte er erst die Anwendung der Jesajastelle auf den Täufer, welche zunächst die ältere Ueberlieferung gemacht hatte, dem Täufer selbst in den Mund gelegt haben? Aber so gewiß dem vierten Evangelisten für seine lehrhaften Zwecke von der Geschichte des Vorläufers nur jenes Zeugniß für die Messianität Jesu von Bedeutung war und die Situation, in welcher dasselbe abgelegt, von so hoher Wichtigkeit, daß er auf sie bedeutsam am Eingange seiner ganzen Erzählung hinweist (Joh. 1, 19), so konnte doch er von seiner vorgeschrittenen Anschauung von der Person Jesu aus am wenigsten das Bedürfniß fühlen, eine solche Scene zu erdichten, welche nur die Messianität Jesu im alttestamentlichen Sinne feierlich beglaubigte. In der einzigen Stelle, wo Jesus bei ihm des Täufers gedenkt (Joh. 5, 33 f.), sagt er ausdrücklich, daß er sein menschliches Zeugniß nicht bedürfe. Das Vorgehen des Sanhedrin gegen den Täufer hat in dem gleichen späteren Vorgehen gegen Jesum (Marc. 11, 27 f.) seine unzweifelhafte Analogie, und damit die Bürgschaft seiner Geschichtlichkeit.*) Für dieselbe spricht

---

Lauf zu vollenden, was nicht auf seine Gefangennehmung, sondern auf den Zeitpunkt geht, wo mit dem Auftreten Jesu (Joh. 1, 26) seine Wirksamkeit zu Ende ging.

*) Es ist doch eine Umkehrung jeder natürlichen geschichtlichen Betrachtung, wenn die Kritik, welche im vierten Evangelium keine geschichtlichen Ueberlieferungen finden will, die Sendung des Synedriums nur für eine Nachbildung der Vollmachtfrage bei den Synoptikern (Marc. 11, 27 f.) hält oder die Frage der Deputation aus Lucas

schon die genaue, aus den älteren Evangelien durchaus nicht zu entnehmende Charakteristik der Abgesandten (1, 19. 24) und die Art, wie ihre Fragen einen Blick in das Schwankende der damaligen Messiaserwartungen eröffnen (1, 21). So begreiflich es in der geschichtlichen Wirklichkeit war, daß der Täufer es ablehnte, der leibhaftige Elias oder ein Prophet wie Moses zu sein, so unbegreiflich bleibt es, wie der Evangelist, der aus den älteren Evangelien wußte, daß Jesus selbst den Täufer für seinen Elias (Matth. 11, 14. Marc. 9, 13 vgl. Luc. 1, 17), ja für größer als alle Propheten, also auch als Moses (Matth. 11, 9—11), erklärt hatte, ihm eine solche Ablehnung in den Mund legen konnte. Die Voraussetzung des johanneischen Berichtes aber, daß der Täufer Jesum als den Messias erkannt habe, ist bereits durch die älteste Quelle, welche das ihm bei der Taufe Jesu gewordene Gesicht erzählte, sicher gestellt.

Man wendet freilich ein, daß Johannes, wenn er Jesum wirklich für den Messias hielt, sofort nach dem Auftreten desselben hätte zu taufen aufhören und seine Jünger zu Jesu hinweisen müssen als zu dem, von dem sie weitere und bessere Belehrung empfangen könnten. Aber dabei liegt doch die völlig ungeschichtliche Voraussetzung zu Grunde, als habe der Täufer, wenn er Jesum als den Messias anerkannte, in ihm einen größeren und weiseren Lehrer gesehen, als er selbst war. In Wahrheit war ihm Jesus doch der Erwählte Jehova's, von dem er, wie seine eigenen Worte uns gezeigt haben, annahm, daß derselbe demnächst das messianische Gericht vollziehen und das Reich errichten werde. Ehe der Messias dazu schritt, durfte Johannes selbstverständlich nicht seine vorbereitende Wirksamkeit aufgeben, die vielmehr um so dringlicher wurde, je näher diese Stunde der Entscheidung heranrückte. Seine Jünger zu Jesu zu weisen, hatte er durchaus keinen Anlaß, da er sie theils bei der Fortsetzung seiner Wirksamkeit noch brauchte, theils Jesus noch gar keine Schüler um sich sammelte; und wenn selbst nach seiner Gefangennehmung seine Jünger noch eine Sonderstellung einnehmen (Marc. 2, 18), so hängt

3, 15 herausgesponnen sein läßt, während gerade die Art, wie ihre Frage nur indirect die Erwartung voraussetzt, der Täufer halte sich selbst für den Bringer der messianischen Zukunft, jede solche Anknüpfung ausschließt. Wenn aber vollends Strauß in dieser Sendung zum Täufer nur eine Umdrehung der synoptischen Sendung des Täufers mit der Frage nach dem Erwarteten (Matth. 11, 3) sieht, so ist das doch ein leeres Spiel des Witzes, dem jede wissenschaftliche Bedeutung abgeht.

das sichtlich damit zusammen, daß Jesus immer noch nicht die Schritte that, durch die allein er wurde, was nach ihres Meisters Aussage ihm zu werden bestimmt war, und was er sicher noch nicht war, so lange er nur heilend und lehrend im Lande umherzog. Daß Jesus immer noch keine Anstalten dazu machte, war ja der Grund, weshalb der Täufer selbst endlich zweifelhaft wurde und zu Jesu schickte mit der Frage, ob er der Erwartete sei (Matth. 11, 3), während doch die folgenden Worte Jesu (11, 6 f.) unzweideutig zeigen, daß der Täufer ihn früher dafür gehalten hatte. Wenn man es aber für undenkbar hält, daß Johannes, wenn er wirklich eine Offenbarung empfangen und Jesum als den Messias erkannt hatte, je an ihm irre werden konnte, so beruht das auf einer völligen Verkennung des Wesens göttlicher Offenbarung. Eine solche kann nämlich, wie sie sich auch vermittele, keine Gewißheit erzeugen, wie die auf sinnlicher Erfahrung oder logischer Evidenz beruhende; sondern wie sie nur im Glauben empfangen werden kann, so kann die durch sie erlangte Ueberzeugung auch nur im Glauben festgehalten werden. Der Glaube aber, was auch sein Inhalt sei, kann durch mancherlei Einflüsse zum Wanken gebracht und auch bei dem erleuchteten Propheten vom Zweifel angefochten werden.*)

Auch dadurch ist die Geschichtlichkeit der von Johannes allein erzählten Scene verbürgt, daß sich seine Erinnerung daran noch örtlich und zeitlich fixirt hat. Er bemerkt, daß der Täufer damals zu Bethania jenseits des Jordans sich aufhielt (1, 28), und gerade die auffällige Identität dieses Namens mit dem der bekannten Oertlichkeit am Oelberge zeigt deutlich, daß hier nicht eine Erfindung vorliegen kann.**) Es wird dies der Ort

*) Näheres vgl. Buch IV, 1. Daß nach der johanneischen Darstellung der Täufer bereits Jesum direct als den Messias bezeichnet hatte, kann auch dadurch nicht unglaubwürdig gemacht werden, daß die apostolische Verkündigung nicht auf dies Zeugniß zurückweist, da diese nach der Auferstehung und Erhöhung Jesu der Berufung auf dieses menschliche Zeugniß noch weniger bedurfte, als Jesus selbst (Joh. 5, 33 f.).

**) Der Verdacht, welchen die neuere Kritik erregt hat, daß hier eine Verwechselung mit dem bekannteren Bethanien oder gar eine irrthümliche resp. absichtliche Versetzung desselben nach Peräa vorliege, wird durch das Evangelium selbst direct ausgeschlossen. Denn der Evangelist zeigt sich 11, 18 mit der Entfernung dieses Bethanien nach Jerusalem aufs Genaueste bekannt und läßt Jesum sich 10, 40. 11, 17 f. ausdrücklich von dem peräischen Bethanien nach dem Bethanien bei Jerusalem begeben.

gewesen sein, an welchem der Täufer ursprünglich aufgetreten war, da bisher kein Grund für ihn vorlag, seinen Standort zu verändern. Aber auch der Tag, an welchem jene Deputation bei dem Täufer erschien, ist dem Evangelisten noch in genauer Erinnerung. Denn er bemerkt, daß es am Tage vor jenem ihm unvergeßlichen Tage war, wo Jesus zum ersten Male wieder nach seiner Taufe am Jordan erschien (Joh. 1, 29). Da aus den Worten des Täufers durchaus nicht erhellt, wie lange es her war, daß der jetzt bereits in ihrer Mitte befindliche Messias, von dem er Tags zuvor geredet, aufgetreten (1, 26) und bei seiner Taufe von ihm als solcher erkannt war, so hindert nichts anzunehmen, daß Jesus inzwischen in der Wüste gewesen war und erst jetzt wieder zu dem Taufplatz des Johannes zurückkehrte.*) Damals nun hatte der Täufer vor seinen Jüngern, wie gelegentlich klar wird (1, 36. 3, 26), auf Jesum hingewiesen und ihn direct als den Messias bezeichnet.

Johannes hatte dies aber gethan mit unverkennbarer Anspielung auf eine Weissagung Jesaja's, die er in Jesu erfüllt fand. Dort war von dem Knechte Gottes die Rede, welcher die Sünden des Volkes trägt (53, 4) d. h. die Leiden unverdienter Maßen mit oder allein erduldet,

---

In unserem heutigen Texte steht freilich Bethabara, was durch eine Conjectur des Origenes sich in die Handschriften eingeschlichen hat, aber durch die ältesten Textzeugen verurtheilt ist. Daß schon er den dort genannten Ort nicht mehr auffinden konnte, erklärt sich einfach genug, da der Täufer ja in der Wüste auftrat, also nicht in der Nähe einer volkreicheren Ortschaft, vielleicht nur an einer Ueberfahrtstelle, die leicht im Lauf zweier Jahrhunderte, wo das Land wiederholt durch Krieg verwüstet war, verschwunden sein konnte. Darauf könnte sogar der Name hinweisen, dessen Deutung: Schiffhausen, Fährhausen dadurch nicht verhindert wird, daß der gleichklingende Namen des Bethanien am Oelberge offenbar eine andere Ableitung und Deutung fordert.

*) Weder kann der vierte Evangelist, der auch die Taufe Jesu nicht einmal als solche erzählt, den Wüstenaufenthalt Jesu ausdrücklich ausschließen wollen, weil die echt menschliche Versuchung Jesu nicht mehr zu seiner Vorstellung von Christo paßte, noch die ältere Ueberlieferung, die aus Gründen, welche in ihren Entstehungsverhältnissen liegen, gleich mit der galiläischen Wirksamkeit Jesu anhebt, seine Rückkehr an den Jordan. Daß der Evangelist hier, wie 1, 36, nichts darüber andeutet, was Jesus am Jordan gewollt, entspricht ganz seiner Weise, von den äußeren Details nur so viel zu erzählen als für seine lehrhaften Zwecke von Bedeutung ist, und begründet nicht den Verdacht einer rein ideellen Composition, welche Jesum nur immer so weit auf den Täufer zukommen lasse, daß dieser ein Zeugniß über ihn ablegen könne.

welche als Strafe über das sündhafte Volk kamen oder kommen sollten; und dieser Knecht Gottes war wegen seiner Unschuld und seiner stillen Geduld, mit der er diese Leiden willig auf sich nimmt, einem Lamme verglichen, das vor seinem Scheerer verstummt (53, 7). Als dieses Gotteslamm, das die Sünde des Volkes trägt, hatte der Täufer Jesum bezeichnet (Joh. 1, 29). Wir wissen nicht, ob und in welchem Sinne jene Jesajaweissagung schon damals auf den Messias gedeutet wurde; jedenfalls lag die ganze Vorstellungsreihe, welche dieselbe weckt, dem Messiasbilde, wie es sich nun einmal in der volksmäßigen Erwartung gestaltet hatte, sehr fern. Aber daraus folgt keineswegs, daß nur durch eine besondere göttliche Offenbarung dem Täufer das Leidensgeschick des Messias und die Erfüllung jener Weissagung in ihm erschlossen sein konnte. Gerade dem Bußprediger, der tiefer als Andere in die Macht der Sünde, welche dieselbe über das Volk ausübte, einen Einblick gewonnen hatte, konnte es nicht zweifelhaft sein, daß der Messias, der ja zunächst das Gericht über alle Gottlosen im Volk bringen sollte, sein Werk nicht ohne schwere Kämpfe werde hinausführen können. In diesen aber mußte die Sünde seines Volkes dem Sündlosen schwere Leiden bereiten, die er dann um seines Berufes und um des Heiles seines Volkes willen willig und geduldig auf sich nehmen würde. Ob und wie weit der Täufer bereits das Erdulden dieser Leiden als ein sühnendes betrachtete, erhellt aus den Worten durchaus nicht.*) Auch wenn wir dasselbe auf eine unmittelbare

---

*) Erst der Apostel Johannes hat schon hier seine reifere Anschauung von der Heilsbedeutung des Leidens Jesu in das Täuferwort eingetragen, indem er mit einem ihm dafür geläufigen Ausdruck (vgl. 1. Joh. 3, 5) sagt, daß dasselbe die Sünde (nach ihrer mit Schuld befleckenden Wirkung, vgl. 1. Joh. 1, 7) hinwegnimmt, wie er ja auch die Bedeutung desselben für die ganze Sünderwelt mit einem specifischen Ausdruck seiner Lehrsprache hervorhebt, obwohl beides für den Täufer durch die Anspielung auf das alttestamentliche Wort vom Sündentragen ausgeschlossen ist. Wenn aber die Kritik hier durch den Evangelisten Jesum als wahres Passahlamm charakterisirt werden läßt, so widerspricht dem die offenbare Anspielung auf Jes. 53; und die Opferidee aus Jes. 53, 10 heranzuziehen, ist schon dadurch verboten, daß Lämmer in der Regel nicht zu Sühnopfern genommen wurden. Erst aus unserer Anschauung von der Erfüllung dieses Wortes sind wir gewöhnt, das Bild des am Kreuze zur Erlösung der Welt sterbenden Heilands in dasselbe hineinzutragen, obwohl es über die Vorstellung, die wir schon im Munde Symeons fanden (Luc. 2, 35), durchaus nicht hinausgeht, sondern dieselbe nur noch durch ausdrückliche Reflexion auf Jes. 53 vermittelt.

Offenbarung zurückführen, ist es eben nicht die Weise der göttlichen Offenbarung, Erkenntnisse mitzutheilen, welche in dem Vorstellungskreise des Propheten wie seiner Zuhörer noch keinerlei Anknüpfungspunkte finden. Das Täuferwort selbst aber schließt nach den uns bekannten Anschauungen des Propheten keineswegs aus, daß jene Kämpfe siegreich durchgeführt werden und der Messias nach jenen Leiden mit Ehren gekrönt und zur vollen ihm bestimmten glanzvollen Herrlichkeit erhoben wird.

Wohl wußte der Täufer, wie wenig seine Jünger in diesem Bilde, das er ihnen vorführte, den Messias wiedererkennen würden, wie sie ihn hofften und erwarteten. Darum wies er noch einmal darauf zurück, wie er keinen Anderen meine, als den nach ihm Kommenden, von dem er gestern vor den Abgesandten des Sanhedrin bezeugt habe (1, 27), daß derselbe ihm an Würde weit zuvorgekommen, weil er durch seinen Messiasberuf schlechthin erhaben über ihn sei (1, 30). Das Acumen des Ausspruches liegt darin, daß er seinen Nachfolger als den bezeichnet, der ihm an Würde weit vorangehe, und dies Räthselwort durch seine höhere Berufsstellung löst.*) Hier aber war es, wo der Täufer nun ausführlich sich darüber aussprach, wie er durch das Gesicht bei seiner Taufe zur Erkenntniß des messianischen Berufes Jesu gekommen sei (1, 31—34). So bedeutsam dem Evangelisten später dieses Doppelzeugniß des Täufers vor seinen Jüngern geworden ist, das er auf die höchsten Erkenntnisse über das Werk und Wesen Jesu deutete, so ist es doch nicht das allein, was ihn zur Mittheilung desselben veranlaßt. Vielmehr knüpfte sich ihm daran die seligste Erinnerung seines Lebens, wie er in die Gemeinschaft Jesu gekommen war, in der er einst sein Ein und Alles finden sollte.

*) Auch in dieses Wort hat der Evangelist seine höhere Erkenntniß von dem ewigen Sein und der vorzeitlichen Wirksamkeit des Logos (Joh. 1, 1—4) hineingelegt, indem er den Begründungssatz von einem zeitlichen Früherersein nahm und das Zuvorgekommensein von seiner uranfänglichen Wirksamkeit faßte. Es ist völlig müßig, darüber zu streiten, ob der Täufer aus dem Alten Testament oder aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung zu solcher Erkenntniß kommen konnte. In der Art, wie der Spruch nach der Fassung des Evangelisten die Kenntniß von einem ewigen Sein des Messias voraussetzt, konnte der Täufer unmöglich zu seinen Jüngern reden, die davon noch nichts ahnten; und die noch ausdrücklich erhaltene Rückweisung auf 1, 27, wo nur von der Würdestellung des Messias die Rede ist, zeigt klar, daß die Deutung des Evangelisten, so bedeutsam sie ihm geworden (vgl. 1, 15), einen ihm ursprünglich fremden Gedanken in das sinnige Räthselwort hineinträgt.

Es war nämlich wieder einen Tag später, wo Jesus abermals in dem Kreise des Täufers erschien und dieser auf ihn als das Gotteslamm hinwies, von dem er gestern gesprochen habe (1, 35 f.). Es erhellt durchaus nicht, daß der Täufer irgendwie seine Jünger aufgefordert habe, von ihm zu Jesu überzugehen. Wir sahen schon, daß er ja noch nicht daran denken durfte, seine Taufwirksamkeit aufzugeben, und also auch des Schülerkreises nicht entrathen konnte, der ihm dabei behülflich war. Ohnehin mochten dieselben in ihrer Mehrzahl schwerlich geneigt sein, sich von dem hochgefeierten Volksmanne ab und dem Zimmermannssohne zuzuwenden, der bis jetzt noch nichts für sich hatte, als die Hoffnung einer großen Zukunft. Allein zwei aus seinem engeren Schülerkreise waren sichtlich bereits durch sein gestriges Wort tief getroffen und hatten das Verlangen gefühlt, den näher kennen zu lernen, auf welchem die Hoffnung Israels ruhte. Als nun der Täufer abermals Jesum als den Erwarteten bezeichnete, da sahen sie in dem Wort ihres Meisters eine indirecte Aufforderung oder doch eine Erlaubniß, sich von ihm zu trennen und Jesu nachzugehen. Sie wagen noch nicht, ihn selber anzureden; aber er, durch die Schritte der Nachfolgenden aufmerksam gemacht, wendet sich um und fragt nach ihrem Begehr. Voll Ehrfurcht vor dem, den ihr bisheriger Meister als hoch über ihm stehend bezeichnet hatte, reden sie ihn mit dem jüdischen Ehrentitel als Rabbi an und fragen ihn nach seiner Herberge. Sie wollen ihn nicht unterwegs aufhalten, sie wollen ihn dort nur später aufsuchen, um seine nähere Bekanntschaft zu machen. Er aber lädt sie freundlich ein, gleich mit ihm zu kommen; und da es bereits vier Uhr Nachmittags war (nach jüdischer Zählung die 10. Stunde), blieben sie den Rest des Tages bei ihm. Sicher genügten die wenigen Stunden, um sie dessen gewiß zu machen, daß sie gefunden, was ihre Seele so heiß ersehnte (Joh. 1, 37—40). Gewiß macht diese Erzählung mit ihren für jeden Anderen unerheblichen Details, mit ihrer genauen Angabe von Zeit und Stunde den Eindruck eines persönlichen Erlebnisses, das nur wegen der Bedeutung, die es für den Erzähler gewann, so ausführlich in der Erinnerung geblieben und wiedergegeben ist.*) Es ist der Evangelist Johannes,

---

*) Baur fand hier freilich nur eine ideelle Darstellung davon, wie das Zeugniß des Täufers den Glauben an die Messianität Jesu wirkt und zu seiner Nachfolge veranlaßt. Aber die Jünger begrüßen ihn garnicht als den Messias, sondern als Rabbi;

der hier die unvergeßlichste Erinnerung seines Lebens aufgezeichnet hat, die Erinnerung an die Geburtsstunde des neuen Lebens, das er in der Gemeinschaft mit Jesu gefunden.

Johannes war der jüngere Sohn eines wohlhabenden Fischers am Gennezaretsee, mit Namen Zebedäus (d. i. Zebadja), und wohl aus Capharnaum gebürtig (Marc. 1, 19). Der Vater trieb mit ihm und seinem in den älteren Quellen stets zuerst genannten und daher gewiß älteren Bruder Jacob sein Gewerbe in schwunghafter Weise; denn er hatte noch Fischerknechte im Solde (Marc. 1, 20), und seine Verbindungen reichten bis nach Jerusalem. Nur so wenigstens begreift man, wie Johannes im Hause des Hohenpriesters (übrigens wohl wesentlich bei der Dienerschaft) bekannt sein konnte (Joh. 18, 15). Seine Mutter scheint nachmals zu den treuesten Anhängerinnen Jesu gehört zu haben; wenigstens wird die Salome, welche Marcus zu den galiläischen Frauen zählt, die noch bei der Kreuzigung zugegen waren (Marc. 15, 40), von dem Bearbeiter ausdrücklich als die Mutter der Zebedäiden bezeichnet (Matth. 27, 56). Dieselbe Stelle hat aber neuerdings noch eine weitergehende Combination empfohlen. Es werden nämlich die beiden anderen dort genannten Frauen ausdrücklich auch in der Parallele bei Johannes (19, 25) namhaft gemacht und nach der älteren Auffassung die eine dieser beiden Marien als die Schwester der Mutter Jesu bezeichnet. Dann fällt aber auf, daß zwei Schwestern den Namen Maria führten, und es liegt ungleich näher, was der Ausdruck ebenso zuläßt, diese Schwester der Mutter Jesu für die dritte der bei Marcus genannten Frauen d. h. für die Salome, die Mutter der Zebedäiden, zu halten.*) Hienach waren

---

und nicht eine Aufforderung des Täufers, sondern Jesu selbst veranlaßt sie, bei ihm zu bleiben. Strauß fand hier zum zweiten Male eine Umbildung der Sendung zweier Jünger zu Jesu, die nach den älteren Evangelien aus dem Kerker erfolgt, hier bereits am Jordan, die dort durch den Zweifel des Täufers, hier durch sein glaubensvolles Zeugniß veranlaßt ist, die dort den Täufer, hier sie selbst durch das, was sie sahen, überführen soll. Aber es bleibt doch dabei, daß kein späterer Dichter seinen Helden in einer Scene einführen und zum ersten Male auftreten lassen konnte, in der so schlechterdings nichts Bemerkenswerthes geschieht, nichts gesprochen wird, was auch nur eine Ahnung von seiner Hoheit giebt.

*) Es entspricht ganz der Weise des Johannes, der, so oft er von sich spricht, doch seinen Namen nie andeutet und auch seinen Bruder nie erwähnt, daß er auch seine Mutter nur so indirect bezeichnet.

also die beiden Zebedäussöhne Vettern Jesu; und es begreift sich dann am leichtesten, woher Jesus gerade sie in den Kreis seiner engsten Vertrauten aufnahm und noch am Kreuze unserem Johannes seine Mutter zu kindlicher Pflege übergab (19, 27). Jesus hat die beiden Brüder einmal Donnersöhne genannt (Marc. 3, 17), was wohl auf ein feuriges Temperament hindeutet. In noch ungebrochenem Zorneseifer wollten sie einst über ein samaritanisches Dorf, das ihrem Meister die Aufnahme verweigerte, Feuer vom Himmel regnen lassen (Luc. 9, 54); daß ihnen hochfliegende Wünsche nicht fremd waren, zeigt ihre Bitte um die höchsten Ehrenstellen am Throne des Messias (Marc. 10, 37), die freilich um so begreiflicher wird, wenn sie demselben auch verwandtschaftlich am nächsten standen. Daß auch der Bruder des Johannes, Jacob, der in der evangelischen Geschichte ganz zurücktritt, von vorn herein in der Messiasgemeinde eine bedeutsame Rolle spielte, zeigt die Thatsache, daß sich die erste Feindschaft der Juden gegen dieselbe auf ihn entlud und Herodes Agrippa ihn enthaupten ließ (Apostelg. 12, 1 f.).

Wenn Johannes nach glaubwürdiger Ueberlieferung noch bis gegen das Ende des Jahrhunderts gelebt hat, so muß er im Anfange des Jahres 27 n. Chr. noch in sehr jugendlichem Alter gestanden haben. Als der jüngere Sohn war er am ehesten abkömmlich, und so hatte das Kind eines frommen israelitischen Hauses, das sicher mit voller Gluth die durch den Propheten am Jordan erregte messianische Hoffnung ergriff, dem ohnehin auch ihm mütterlicherseits verwandten Täufer sich zu bleibender Jüngerschaft angeschlossen. War er nun durch diesen zu dem ihm verwandtschaftlich noch näher stehenden Jesus gewiesen, so war er in der Lage, sich diesem sofort bleibend anzuschließen. Es scheint in der That, als habe er denselben kaum mehr irgend auf längere Zeit verlassen, und so bildete sich zwischen dem höchstens 32jährigen Manne und dem vielleicht halb so alten Jüngling jenes Verhältniß innigster Liebe und nächster Vertrautheit, das im vierten Evangelium in so warmen Tönen hervortritt und dem doch auch die ältere Ueberlieferung, indem sie den Johannes immer unter den nächsten Vertrauten Jesu nennt, Zeugniß giebt. Er war es, den Jesus in sonderlicher Weise lieb hatte (Joh. 19, 26. 20, 2) und dem er den Ehrenplatz an seiner Brust gönnte (13, 23), indem derselbe beim Mahle zu seiner Rechten lag. Johannes war eine contemplative Natur, deren ganze Stärke in der Tiefe des Gemüthes lag, deren voller

Reichthum in dem, was er dort anzueignen und auszugestalten vermochte. Zu wirksamem Handeln nach außen hin war er nicht geschaffen, zu einer selbständigen Missionswirksamkeit scheint er sich auch späterhin nicht entschlossen zu haben. Die Apostelgeschichte zeigt ihn uns nur im hingebenden Anschluß an die kräftig hervortretende Natur des Petrus (3, 1. 11. 8, 14), auch seine spätere Wirksamkeit in Kleinasien galt mehr der Pflege, Vertiefung und Reinigung des dort schon gepflanzten Christenthums. Mit um so glühenderer Liebe schloß er sich an Jesum an, den er ohne Zweifel von allen Jüngern am tiefsten erfaßte, dessen Person mit Allem, was er in ihr fand, bald der beseelende und beseligende Mittelpunkt seines ganzen Lebens wurde. Daher denn freilich auch jene Unduldsamkeit, die von keiner anderen Gemeinschaft mit Jesu wissen wollte, als von der völligen Hingabe der Jüngerschaft (Marc. 9, 38), daher jene feurige Begeisterung, mit welcher er Angesichts der Greuel der Neronischen Zeit die Gottesgerichte über die Christusfeinde geschildert, mit welcher er zuletzt im Evangelium den großen weltgeschichtlichen Entscheidungskampf zwischen Licht und Finsterniß, Wahrheit und Lüge, Leben und Tod, wie er sich in der Geschichte Jesu vollzog, beschrieben hat (vgl. S. 98). Freilich ein Jünger der Liebe, wie man ihn sich so oft vorstellt, eine weiche, mehr weibliche Natur ist dieser Donnersohn nie gewesen. Phantasie und Gefühl waren bei ihm vorherrschend; aber dies Gefühl war eine alles verzehrende Flamme, war jene feurige Energie, die kein Mittleres kennt zwischen Liebe und Haß. Diese Natur hat daher nicht eher ihr volles Gleichmaß gewonnen, als bis Johannes im Glauben an seinen Meister ein ewiges Leben fand schon im Diesseits, und bis er in den Tiefen einer religiösen Mystik ausruhen durfte, wie sie in seiner Anschauung von der unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit Christo und durch ihn mit Gott sich ausgeprägt hat.

Noch Einer war mit ihm in der engeren Zahl der Johannesschüler gewesen und mit ihm zu Jesu gekommen, Andreas (Joh. 1, 35. 37. 41), der jüngere Bruder jenes Simon (Schimeon, vgl. 2. Petr. 1, 1), der einst eine so hervorragende Rolle in der Geschichte Jesu und des Christenthums spielen sollte. Sie waren ebenfalls vom Gennezaretsee her, aus Bethsaida gebürtig (Joh. 1, 45), Söhne eines gewissen Jona (Matth. 16, 17) oder Joannas (Joh. 1, 43), der wohl bereits verstorben war zur Zeit, wo unsere Geschichte spielt. Denn der ältere Bruder trieb in

Gemeinschaft mit dem jüngeren selbständig das Fischerhandwerk und besaß in Capharnaum ein Haus (Marc. 1, 29). Da er nicht lange vor seinem Märtyrertode in den letzten Jahren Nero's sich bereits als Greis fühlte (2. Petr. 1, 13 f.), so stand er im Jahre 27 n. Chr. im reifen Mannesalter, war wenigstens mit Jesu gleichaltrig. Gewöhnlich denkt man ihn verheirathet; aber ein Bild aus seinem Leben, das uns Marcus gezeichnet, macht eher den Eindruck, als ob er dermalen Wittwer war und nur noch die Schwiegermutter als Hausfrau in seinem Hause waltete (1, 30 f.). Der jüngere Bruder tritt in der älteren Ueberlieferung ganz zurück; auch was wir im vierten Evangelium von ihm hören, reicht keineswegs aus, uns ein bestimmtes Charakterbild von ihm zu entwerfen; desto schärfer ist das Bild, das die Evangelien uns von dem älteren geben. Er gehörte mit den Zebedäussöhnen zu den drei Vertrauten Jesu (Marc. 5, 37. 9, 2. 13, 3. 14, 33), auf ihn hat Jesus die größten Hoffnungen für die Zukunft seiner Sache gesetzt (Matth. 16, 18). Er war eine rasche Natur, schnell entschlossen sehen wir ihn im Reden, wie im Handeln überall den anderen Jüngern vorangehen. Empfänglich für jeden Eindruck und leicht erregt von jedem Impuls, der auf ihn einwirkt, läßt er sich zu unbesonnenem Thun und Reden hinreißen, bald keck und selbstvermessen, bald widerspruchsvoll dem nächsten Antrieb weichend und die Consequenzen seiner Handlungen, die Tragweite seiner Worte nicht erwägend. Dafür fehlt es ihm auch nicht an kräftiger Initiative, an wirksamem Eingreifen, an Thatenlust und Schaffensdrang. Wir verstehen, mit welch feuriger Energie eine solche Natur die messianischen Hoffnungen Israels ergriff, wie er nachmals rasch entschlossen war, sich dem anzuschließen, der all diesen Hoffnungen Erfüllung versprach. Aber wir begreifen auch, wie schwer es ihm werden mußte, sich in den langsamen und scheinbar widerspruchsvollen Weg zu finden, auf dem diese Hoffnung sich erfüllen sollte, und wie erst durch lange Kämpfe hindurch sein natürliches Streben zu raschem Eingreifen der zukünftigen Vollendung sich verklären konnte zum Bilde des Apostels der Hoffnung, welches uns in seinen Briefen entgegentritt. Eine solche Natur erweckt große Hoffnungen, aber sie birgt auch große Gefahren. Es kommt Alles darauf an, welches der stärkste Impuls wird, der diese energische Thatkraft in Bewegung setzt, ob in ihr ein fester Kern sich bildet, der unerschüttert bleibt, wenn auch die wechselnden Antriebe von außen her sie widerspruchsvoll bestimmen in ihrem momen-

tanen Verhalten. Nur der Herzenskenner ohne Gleichen konnte die Entwickelung einer solchen Natur vorausschauen.

Er sollte bald Gelegenheit dazu finden. Es scheint nicht, daß Andreas sich sofort, wie der junge demselben verwandte Galiläer, bleibend an Jesum anschloß. Wenigstens finden wir ihn am Tage nach dem Abende, den er in Gemeinschaft der beiden Unzertrennlichen zugebracht, nicht mehr bei Jesu. Er trifft seinen Bruder Simon. Es erhellt nicht, daß er ihn aufgesucht, vielmehr scheint der Evangelist es ausdrücklich als ein göttlich gefügtes Treffen zu bezeichnen, das so manche der späteren Jünger Jesu hier am Jordan bereits zur Bekanntschaft mit Jesu führte. Also auch Simon war dem Rufe des großen Propheten zum Jordan gefolgt; und wir verstehen, wie ihn die Botschaft ergreifen mußte, die der jüngere Bruder brachte, sie hätten den Messias gefunden, auf den der Täufer hingewiesen. Andreas mußte ihn zu Jesu führen, um ihn mit demselben bekannt zu machen; und hier war es, wo Jesus mit einem Blick, der sein tiefstes Innerstes durchdrang, ihn anschaute und sprach: Du bist Simon, Joannas Sohn, du sollst Kephas genannt werden d. h. der Fels (Joh. 1, 42 f.). Mit Recht sieht der Evangelist darin ein Zeichen seines mehr als menschlichen Scharfblicks. Mehr als andere zeigte diese Natur dem oberflächlichen Beschauer ein durch seine natürliche Raschheit, sein sanguinisch-cholerisches Temperament erzeugtes widerspruchsvolles Schwanken. Jesus schaute in die Tiefe und erkannte den festen Kern in dieser Natur, der durch die trüben Erfahrungen der in seiner Natur liegenden Gefahren und durch die ernste Arbeit der Selbstüberwindung nur heranreifen konnte zu einer unbeugsamen Energie, von der Großes zu hoffen war. Und die Geschichte zeigt, daß er sich in seinem Petrus nicht getäuscht hat.*)

*) Man darf die Bezeichnung als Fels nicht auf die specielle Bestimmung beziehen, die Jesus dem Jünger später als dem Fels seiner Gemeinde gegeben hat, indem er ausdrücklich auf den ihm früher verliehenen Ehrennamen anspielte, weil derselbe die Eigenschaft bezeichnet, kraft derer er es werden konnte. Eben darum ist auch kein Grund anzunehmen, daß hier eine Anticipation von Matth. 16, 18 vorliege. Selbstverständlich sollte Simon diesen Namen nicht sofort führen, sondern erst, wenn er denselben sich verdient habe. Jesus selbst hat ihn nach allen Evangelien, von jener Anspielung abgesehen, nie anders als Simon genannt (Marc. 14, 37. Matth. 17, 25. Luc. 22, 31. Joh. 21, 15—17). Erst als er sich als den Fels der Gemeinde bewährt hatte, fing man an, ihn mit diesem Ehrennamen zu bezeichnen; Paulus hat ihn stets Petrus oder Kephas genannt, und unsere Evangelien nennen ihn überwiegend Petrus

Aber wie? Haben wir hier nicht im Wesentlichen die Berufung der beiden Brüderpaare, die nach Marcus (1, 18. 20) erst so viel später am Gennezaretsee stattfand? Wie kommt der vierte Evangelist dazu, diese altüberlieferte, durch Marcus ohne Zweifel auf Petrus selbst zurückgehende Erzählung ohne jedes faßbare Motiv so zu anticipiren und umzubilden? Denn unmöglich kann dies zur Verherrlichung Jesu beitragen sollen, da es ja natürlich ungleich großartiger ist, wenn Jesus die ihm noch Unbekannten mit einem Worte gewinnt, als wenn sie, wie hier, von dem Täufer oder von einander ihm zugeführt werden.*) Eben darum wird eine wahrhaft geschichtliche Betrachtung doch zunächst fragen, ob denn

---

oder Simon Petrus, wo sie nicht absichtlich zur Bewahrung des geschichtlichen Colorits bei seinem Personnamen stehen bleiben. Eben weil dies so sein eigentlicher Apostelnamen geworden, hat Marcus sich sichtlich die Vorstellung gebildet, als ob ihm der Name Petrus bei der Apostelwahl gegeben sei (3, 16), die, wie wir sehen werden, für ihn gar keine so epochemachende Bedeutung hatte. Diese Vorstellung wird durch unsere Erzählung einfach berichtigt.

*) Die ältere Kritik wollte in einseitiger Parteinahme für Johannes den älteren, sicher beglaubigten Bericht einfach als ungeschichtlich preisgeben. Renan hielt es für glaublich, daß Johannes, geärgert durch die bescheidene Rolle, die er in den älteren Evangelien spielte, hier einmal seine Person in den Vordergrund schieben wollte. Die Neueren nehmen an, daß der große Heidenchrist des zweiten Jahrhunderts den gesetzeseifrigen Petrus aus dem Apostelprimat verdrängen wollte, indem er seinen Lieblingsjünger vorschob, den er zum Träger seiner liberalen Ansichten gestempelt hatte; und Strauß läßt ihn gar das ganze paulusfeindliche Aposteltriumvirat in Jerusalem (Gal. 2, 9) sprengen, zu welchem nur leider der hier angeblich todtgeschwiegene Zebedäide Jacobus garnicht gehörte, sondern ein ganz anderer Jacobus. Allein Johannes ist ja hier garnicht einmal der Erstberufene, sondern muß diese Stellung mit dem sonst ganz unbekannten Andreas theilen. Und warum wird denn Petrus auch hinter diesen seinen jüngeren Bruder zurückgesetzt? Warum wird von Jacobus ganz geschwiegen? Warum wird derselbe Petrus, um dessen Zurücksetzung es sich handelt, in demselben Augenblick durch die Anticipation der Namengebung einzig unter den Dreien besonders ausgezeichnet? Und lägen wirklich solche Motive der Darstellung des Evangelisten zu Grunde, so brauchte er darum doch nicht die Apostelberufung vom galiläischen See an den Jordan zu versetzen und so völlig zwecklos mit der ganzen alten Ueberlieferung zu brechen, während sich mit leichter Mühe und besser noch derselbe Zweck durch eine leise Umänderung der älteren Erzählung erreichen ließ. Denn daß er um heidnischer Vorwürfe willen (vgl. Orig. c. Cels. 1, 62) die Herkunft der Apostel vom Fischergewerbe vergessen machen wollte, wie Strauß meint, verräth doch nur seine völlige Unfähigkeit, sich in den Geist der alten Kirche und die Anschauungen des Judenthums, in der dieselbe entstand, hineinzuversetzen.

nicht beide Berichte richtig sein d. h. ganz verschiedene Momente des Jüngerlebens darstellen können. Nun springt es aber in die Augen, daß die synoptische Jüngerberufung, in welcher die beiden Brüderpaare zur bleibenden Gemeinschaft mit Jesu in Aussicht auf ihre spätere Wirksamkeit für denselben berufen werden, schlechthin unverständlich wird, wenn wir voraussetzen, daß zwischen Jesus und ihnen noch gar keine Beziehungen angesponnen waren; vielmehr setzt sie offenbar eine Bekanntschaft mit diesen Männern und ihre Anerkennung seiner Messianität voraus. Gerade aber um die Anknüpfung jener Bekanntschaft und um die erste Begründung dieser Ueberzeugung handelt es sich in unserer Erzählung. Daß sich Petrus von Stund an bleibend an Jesum angeschlossen, davon sagt unsere Erzählung nichts. Wie sollte er es auch, da Jesus ihn mit keinem Wort dazu auffordert, da für ihn, der ein Haus und Gewerbe zu verlassen hatte, dies nicht so leicht war, wie für die beiden jüngeren Brüder, die ohnehin bereits Vaterhaus und Heimath verlassen hatten, um des Täufers Wirksamkeit zu theilen? Und doch wird auch von Andreas nicht gesagt, daß er sich sofort Jesu bleibend anschloß und seine Beziehungen zu dem Täufer abbrach; von Johannes aber erschließen wir es nur daraus, daß hier seine Erzählung von Jesu beginnt und so manches von dessen Anfängen berichtet wird, worüber Marcus von Petrus noch nichts gehört zu haben scheint. Die Geschichte des Marcus beginnt mit dem Moment, wo Petrus in die bleibende Gemeinschaft Jesu eintrat, Johannes aber mit dem Zeitpunkt, wo sein im Wesentlichen sichtlich mit dem ersten Tage entschiedenes Verhältniß zu Jesu sich anknüpfte, wo er und andere seiner späteren Mitjünger ihren Meister zuerst kennen lernten und zum Glauben an seine Messianität gelangten.

Dabei freilich bleibt es, daß das vierte Evangelium schon jetzt die späteren Jünger zur Ueberzeugung von der Messianität Jesu gelangen läßt, während es nach den Mittheilungen des Marcus über den Tag von Cäsarea Philippi scheint, als ob erst in dieser späten Zeit den Jüngern jene Erkenntniß aufging. Erst der Fortgang unserer Erzählung kann uns natürlich zeigen, ob diese Annahme mit den klarsten geschichtlichen Thatsachen, ob sie auch nur mit den Voraussetzungen der Marcuserzählung wirklich vereinbar ist. Aber schon hier bleibt es doch unbegreiflich, was die Schüler des Täufers bewogen haben soll, den großen Propheten zu verlassen und sich dem völlig namenlosen Manne aus Nazaret anzuschließen,

wenn nicht die Ueberzeugung von der Messianität Jesu.*) Und diese Schwierigkeit bleibt sich völlig gleich, auch wenn jene galiläischen Fischer nie Jünger des Täufers gewesen und erst am Gennezaretsee von Jesu gewonnen sind. Denn auch dort glaubte man an den großen Propheten; und wenn der Täufer auch nie direct auf Jesum als den Messias hingewiesen hätte, so hatte er doch die Nähe der messianischen Zukunft verkündet und auf seinen großen Nachfolger, der dieselbe herbeiführen werde, verwiesen. Nun tritt Einer auf nach ihm und gewinnt sie im Sturm sich zu eigen, veranlaßt sie, Vaterhaus und Lebensberuf zu verlassen, um in seiner Gemeinschaft einen höheren Beruf zu finden. Für wen sollen jene Männer denn diesen Nachfolger des Täufers gehalten haben, dem sie mehr gewähren als sie dem Propheten Gottes je gewährt hatten? Freilich, daß dieser schlichte Rabbi von Nazaret schon der Messias sei, wie sie ihn nach der alttestamentlichen Weissagung sich vorstellen, das ist ihnen sicher nicht in den Sinn gekommen. Aber daß er und kein Anderer der Erwählte Jehova's sei, welcher einst durch Gottes Wundermacht zu der Würdestellung gelangen werde, von der aus allein er alle Hoffnungen des Volkes erfüllen konnte, und sich so als der Messias erweisen, das war der Inhalt ihres Messiasglaubens; das und das allein kann auch der Sinn ihres Messiasbekenntnisses sein. Gewiß sind das erst Anfänge des Glaubens, die gegenüber der augenscheinlichen und im Fortgange der Geschichte Jesu immer schwerer empfundenen Nichterfüllung der Voraussetzungen, an welche derselbe geknüpft war, noch schwere Prüfungen und mannigfache

*) Umgekehrt bleibt völlig unerklärlich, wie der vierte Evangelist zu dieser Hinaufdatirung des Messiasglaubens der Jünger gekommen sein soll. Gerade er, dem nach der Auffassung der Kritik die volksthümliche Messiasidee bereits so fremd geworden ist, daß er sie, wie Baur meinte, nur noch als antiquarische Notiz mitaufführt, und dem jedenfalls zur vollen Erkenntniß Jesu noch ungleich mehr gehört, konnte doch in dem frühen Eintritt einer noch so unvollkommenen Erkenntniß von der Bedeutung Jesu keine Verherrlichung desselben sehen. Er müßte denn etwa beabsichtigen, diese als einen Anfängerglauben darzustellen, der bei Cäsarea Philippi auf eine höhere Stufe erhoben wird, was doch aber Joh. 6, 69 augenscheinlich und zugestandenermaßen nicht geschieht, da wir gerade dort nur den technischen Ausdruck für den volksthümlichen Messiasglauben haben (vgl. Marc. 1, 24). Trotz alledem verharrt die das Johannesevangelium verwerfende Kritik bei jener aus der Einen Marcusstelle gebildeten Anschauung, wie bei einem unerschütterlichen Dogma, ohne sich irgend auf die dagegen geltend gemachten Gründe einzulassen.

Entwickelungen durchmachen mußten. Aber warum sollen dieselben nicht jetzt schon im Glauben an das Prophetenwort, unter den ersten Eindrücken der gewaltigen Persönlichkeit Jesu sich gekleidet haben in das hoffnungskühne Bekenntniß: „Wir haben den Messias gefunden“?

So dürfen wir denn mit guter Zuversicht annehmen, daß diese sonnigen Tage, auf denen der Glanz eines gottgefügten Findens von Seiten Jesu und eines seligen Findens ihres herrlichsten Hoffnungsziels von Seiten der ersten Jünger ruht, kein bloßes Dichterbild des Evangelisten, sondern geschichtliche Wirklichkeit sind. Sie sollten bald genug zu Ende gehen. Jesus brach nach der Heimath auf, um noch einmal, ehe die Stunde seines öffentlichen Auftretens schlug, das Vaterhaus aufzusuchen und Abschied zu nehmen. Natürlich begleitete ihn der junge Verwandte; und auch Simon, der ja den Zweck seiner Wallfahrt zum Jordan in höherem Sinne erreicht hatte, als er selbst geahnt, wird sich ihm angeschlossen haben. Als er aber aufbrach, traf Jesus noch einen jener frommen Galiläer, die zum Jordan gepilgert waren, einen Landsmann der beiden Joannassöhne, mit Namen Philippus, aus Bethsaida, und forderte ihn zur Mitreise auf (Joh. 1, 44 f.). Denn auch hier wäre es gegen den klaren Zusammenhang der evangelischen Erzählung, an eine Aufforderung zur Jüngernachfolge zu denken. Ohnehin springt in die Augen, daß der Evangelist diese an sich völlig gleichgültige und eben darum gewiß auf geschichtlicher Erinnerung ruhende Notiz nur bringt, weil dieser Philippus nachher wieder Jesu einen neuen Jünger zuführte, dessen Gewinnung demselben sichtlich besonders am Herzen lag. Wir wissen nicht, welches nähere Band ihn mit jenem Nathanael (d. i. Gottesgabe, Theodor) verband; Verwandtschaft war es schwerlich, da dieser nach Johannes in Kana zu Hause war (21, 2). Wir wissen auch nicht, ob er auf dem Wege zur Taufe war oder wahrscheinlicher von dort her kam, als ihn Philippus traf und ihm die Freudenbotschaft verkündete, daß sie den von der ganzen Schrift Verheißenen in dem Josephssohn aus Nazaret gefunden hätten (1, 46). Hier aber war es, wo wir hören, wie der Mann von Kana Anstoß daran nahm, daß aus dem in seinem Kreise mindestens nicht sonderlich beleumdeten Nachbarstädtchen der Messias kommen solle. Dennoch leistete er der Aufforderung, sich selbst zu über-

zeugen, gern Folge, und auch hier bewährte sich der herzenkündende Scharfblick Jesu. Denn als er ihn kommen sah, sprach er: Das ist in Wahrheit ein Israelit, in welchem kein Falsch ist (1, 47 f.). Seine nüchterne Verständigkeit hatte offenbar Bedenken getragen, sich durch eine enthusiastische Hoffnung täuschen zu lassen. Aber es war ein ehrlicher Zweifler, der darum, zur Ueberwindung seines Zweifels bereit, die Wahrheit suchte, auch wenn sie ihm eine Widerlegung all seiner klugen Bedenken brachte, während der Zweifel, der Jesu nachmals in Israel so oft begegnete, nur der Vorwand unmotivirter innerer Abneigung war.

Diese lautere Seele mußte dem Messiasglauben gewonnen werden. Natürlich wunderte sich Nathanael, daß der fremde Mann von ihm rede, als kenne er ihn. Es galt ihm zu zeigen, daß er ihn kenne, daß er ihn ausgefunden in den tiefsten Geheimnissen seines Herzenslebens. Hier war einer jener Augenblicke gekommen, wo der Geist Gottes, der Jesu in der Taufe gegeben war, ihn ausrüsten mußte, um seines Vaters Werk zu vollbringen, mit mehr als menschlichem Wissen. Dieser lautere Israelit hatte in Frieden gewohnt unter seinem Weinstock und Feigenbaum. Aber Eine Sehnsucht hatte ihn nicht zur Ruhe kommen lassen, das war die Hoffnung seines Volkes, der heißersehnte Anbruch der messianischen Zeit. Auch ihn hatte der Ruf des Täufers getroffen, der wie ein erster Morgenbote jener herrlichen Zukunft klang. Wissen wir, was damals durch seine Seele ging, als er, zum Aufbruch nach dem Jordan gerüstet, unter seinem Feigenbaum den Segen Gottes erflehte zu seiner Pilgerfahrt? Empfing er damals, wie jener greise Symeon, die Verheißung, er solle nicht heimkehren, ohne den Messias Gottes gesehen zu haben? Oder ergoß sich damals nur seine Seele im brünstigen Gebet um das Kommen dessen, auf den die Väter geharrt hatten? Wir wissen es nicht, aber Jesus wußte es und sprach: Ehe denn dich Philippus rief, da du unter dem Feigenbaum warest, sahe ich dich. Wer war das, der ihn in jener Stunde gesehen, wo er mit seinem Gott allein war? Nur den Messias selbst konnte Gott über jenen geheimsten Augenblick seines inneren Lebens erleuchtet haben, wo es sich zwischen ihm und seinem Gott doch nur um den Messias handelte. Und laut aufjauchzte seine Seele: Du bist der Erwählte Jehova's, du bist der verheißene König Israels! (1, 49 f.).

Es ist dem Geschichtschreiber erlaubt, sich die in unserer Quelle be-

richtete Wirkung jenes Wortes Jesu so zu vermitteln, da eine leere Probe übernatürlichen Wissens dieselbe nie gehabt haben könnte; sie hätte wohl auf seine prophetische Gabe geführt (vgl. Joh. 4, 19), nimmer auf seine Messianität. Aber davon ist freilich nichts abzudingen, daß es sich hier um ein schlechthin übermenschliches Wissen handelt. Von einem bloßen Blick in die Tiefe der Seele ist nicht die Rede; denn es handelt sich um Vorgänge der Vergangenheit, die Jesus auch mit ihren äußeren Verhältnissen kennt. Daß Jesus aber irgendwie ihn zufällig unter dem Feigenbaum gesehen, ist nicht nur gegen den Sinn unserer Erzählung, welche schlechterdings voraussetzt, daß Nathanael dort nicht gesehen sein konnte, sondern verletzt die sittliche Lauterkeit Jesu.*) Dennoch wird ihm auch hier keineswegs eine göttliche Allwissenheit beigelegt; denn das folgende Wort Jesu stellt auch dies Wunder unzweideutig, wie alle folgenden, unter den Gesichtspunkt der ihm stets bereiten göttlichen Wunderhilfe, deren Bedingungen ihm in der Wüste gewiß geworden und von ihm in willigem Gehorsam acceptirt waren.

Auf das begeisterte Bekenntniß des überwundenen Zweiflers führt ihm Jesus zu Gemüthe, wie er durch diesen einen Beweis göttlicher Wunderhilfe zum Glauben gekommen sei, und verhieß ihm, daß er viel größere sehen werde. Hier war es, wo Jesus jenes Wort sprach, an das wir schon bei der Taufe und nach der Versuchung erinnern mußten (Joh. 1, 52. vgl. S. 319. 330). Bei ihm war der Traum des alten

---

*) Ein Renan freilich fand darin garnichts Auffälliges, wenn Jesus sich, um die Menschen zu gewinnen, zuweilen des unschuldigen Kunstgriffes bediente, den auch Jeanne d'Arc benutzte, daß er that, als wisse er etwas Geheimes, nur ihm Bekanntes. Aber wenn er diesen Schein benutzte, um den Nathanael zum Glauben zu bringen, oder wenigstens nichts that, um die irrigen Voraussetzungen zu widerlegen, auf welche sich dessen Glaube gründete, so hat er sich unstreitig unsittlicher Mittel für seine Zwecke bedient. So bleibt denn für den, der die Thatsache nicht anerkennen will, auch hier nur die Annahme einer reinen Erdichtung, für die sich immer nur wieder das allgemeine Motiv einer Verherrlichung Jesu auffinden läßt. Man müßte denn mit Strauß annehmen, daß der große Idealist, der die synoptische Ueberlieferung nach seinen höheren Ideen umgemodelt hat, den Zachäus in Nathanael umgetauft, ihn von dem Wipfel des Feigenbaums unter seine Zweige versetzt und aus dem reumüthigen Abrahamssohn den Israeliten ohne Falsch gemacht habe, um wieder einen Apostel seiner Zöllnerherkunft zu entlasten und das natürliche Sehen Jesu in ein übernatürliches Schauen zu verwandeln.

Erzvater (1. Mos. 28, 12) in Erfüllung gegangen. Denn über ihm stand der Himmel offen, und die Engel Gottes, die Vermittler dieser göttlichen Wunderhilfe, stiegen herauf und herab auf den Menschensohn.

12. Auf der Hochzeit.

Die Wanderung Jesu ging nach dem Städtchen Kana.*) Was führte ihn dorthin? Daß er zur Hochzeit eingeladen war, wird, abgesehen von der äußersten Unwahrscheinlichkeit, daß eine solche Einladung ihm in die Wüste oder an den Jordan nachgegangen war, schon durch unseren Text ausgeschlossen, der unzweideutig sagt, daß er erst eingeladen wurde, als er dort erschien (2, 2). Daß er aber zuerst nach Nazaret ging und dort die Einladung erhielt, oder daß er von dort seiner Mutter nach Kana nachging, müßte man ganz willkürlich in den Text eintragen. Es kommt hinzu, daß Jesus, als er nach mehr als einem halben Jahre wieder aus dem Süden nach der Heimathprovinz zurückkehrte, abermals zuerst nach Kana ging (4, 46). Dort ist es, wo wir seine Mutter bei einer sichtlich eng befreundeten Familie auf der Hochzeit finden (2, 1); und noch merkwürdiger ist, daß nachher erzählt wird, wie Jesus mit der Mutter und den Brüdern von dort nach Kapharnaum ging (2, 12), obwohl von den Brüdern garnicht erwähnt ist, daß sie etwa der Hochzeit wegen mit dort waren. So liegt es sehr nahe, anzunehmen, daß Maria nach dem Tode ihres Mannes nach Kana übergesiedelt war; und in der That bestätigt ein Wort der Nazaretaner bei Marcus (6, 3), daß damals von der Familie nur noch die wahrscheinlich dort verheiratheten Schwestern

*) Wir haben hier wieder eine jener Detailerinnerungen, welche den geschichtlichen Charakter des vierten Evangeliums unzweifelhaft bezeugen. Denn dieser Name kommt in der älteren Ueberlieferung nirgends vor, Johannes aber kennt den Ort so genau, daß er ihn überall ausdrücklich als das galiläische Kana unterscheidet von einem gleichnamigen, der, ursprünglich zum Stamme Asser gehörig (vgl. Jos. 19, 28), so nahe der phönicischen Grenze lag, daß er jetzt vielleicht längst zum Gebiete der Fremden gehörte. Unser Kana dagegen lag kaum drei Stunden nördlich von Nazaret am Fuße der Berge, welche im Norden die Ebene el Battauf einschließen, während an ihrem Südrande sich schon die Berge von Nazaret erheben.

in ihrer ursprünglichen Heimath wohnten. Es war also seine jetzige Heimath, nach welcher Jesus ging, als er nach Galiläa zurückkehrte.

Kein Wunder, daß Jesus von den Freunden der Mutter sofort mit zur Hochzeit geladen wurde, und nach der Gastlichkeit des Morgenlandes erstreckte sich die Einladung auch auf die neugewonnenen Freunde, die ihn begleiteten (Joh. 2, 2). Wer es und wie viel ihrer waren, sagt unsere Erzählung nicht. Simon hatte sich natürlich längst von ihnen getrennt und war der Heimath zugewandert; aber Nathanael war selbst aus Kana und brachte vielleicht seinen Freund Philippus mit, wenn nicht auch dieser schon heimgekehrt war. Nur Johannes war ohne Zweifel mit auf der Hochzeit, von der er uns ein ihm unvergeßliches Ereigniß erzählt hat. Uebrigens hat er uns ja von dem Bekanntwerden Jesu mit den Genannten nur berichtet, weil sich an dasselbe ihm besonders denkwürdige Worte Jesu knüpften, was keineswegs ausschließt, daß noch Andere sich der kleinen nordwärts pilgernden Karavane angeschlossen hatten und Etliche von ihnen mit Jesu in Kana erschienen. Die gangbare Vorstellung, als ob das Hochzeitsfest mehrere Tage gedauert, wird einfach dadurch ausgeschlossen, daß der Evangelist sich ausdrücklich erinnerte, wie dasselbe am dritten Tage nach dem Aufbruch vom Jordan stattfand, von dessen südlichstem Ende man Kana leicht in zwei bis drei Tagen erreichen konnte. Die Hochzeit fand nach jüdischer Sitte im Hause des Bräutigam statt (vgl. 2, 9), der dieselbe ausrichtete; und daß es dort nicht kärglich herging, erhellt daraus, daß ein eigener Tafelmeister die Dienerschaft befehligte (2, 8), wie auch Zahl und Größe der behufs der jüdischen Reinigungen aufgestellten Wasserkrüge (2, 6) auf die Bedürfnisse einer größeren Tafelrunde schließen lassen.

Im Laufe des Festes begann der Wein auszugehen; und die Mutter Jesu, deren Freundesauge die eintretende Verlegenheit rasch durchschaut hatte, machte ihrem Sohne davon Mittheilung. Von unserer Anschauung von Christo aus liegt es ja freilich sehr nahe, darin eine indirecte Aufforderung zu sehen, er möge durch ein Wunder helfen. Das aber würde voraussetzen, daß Maria schon irgend welche Erweisungen einer Wundermacht an ihrem Sohne erlebt hatte, wie sie etwa die apokryphischen Evangelien in den abgeschmackten Kindheitswundern so freigebig demselben andichten, während doch unser Evangelium dies Ereigniß auf der Hochzeit ausdrücklich als das erste seiner Wunder bezeichnet (2, 11). Alles, was

die Mutter Wunderbares bei seiner Geburt erlebt hatte, wies sie doch immer nur auf die hohe Bestimmung des Sohnes hin, aber nicht etwa auf eine höhere Natur desselben, kraft derer ihm eine unbegrenzte Wundermacht zu Gebote stand. Selbst wenn sie bereits von den Ereignissen bei seiner Taufe oder von den Zeugnissen des Täufers und den Erfahrungen seiner Jünger gehört hatte, was doch recht unwahrscheinlich, so konnte sie höchstens eine baldige Kundgebung seiner messianischen Würdestellung erwarten. Aber daß diese durch ein Hochzeitswunder geschehen werde, das lag ihr doch, wenn man sich einigermaßen in Form und Inhalt der damaligen Messiaserwartung versetzt, sicher ganz fern. So wird die Annahme unausweichlich, daß Maria an natürliche Abhilfe dachte. Wie sie darauf kam, sich deshalb an den Sohn zu wenden, begreift sich leicht genug. Man braucht garnicht darauf zu reflectiren, daß der heranwachsende Sohn mit seinem festen und klaren Gottvertrauen wohl schon manchmal in den kleinen Nöthen des häuslichen Lebens ihre Sorge gestillt und auch in irdischen Dingen sich zu Rath und Hilfe bereit und geschickt erwiesen hatte. Offenbar war doch die eingetretene Verlegenheit wesentlich hervorgerufen durch die unerwarteten Gäste, die er mitgebracht hatte; und so lag nichts näher, als durch eine Mittheilung darüber ihn indirect zur Abhilfe derselben aufzufordern. Da er von Freunden umgeben war, denen es, wie dem Nathanael, selbst an Verbindungen im Orte nicht fehlte, so konnte er am ehesten Mittel und Wege dazu finden. Jesus freilich faßte dies von vorn herein anders auf. Er sah in der so wohl motivirten Aufforderung der Mutter ein Zeichen, daß ihm Gelegenheit gegeben werden solle zu zeigen, was er den Jüngern so eben verheißen hatte (1, 52). Aber wir wissen aus der Versuchungsgeschichte, daß er nicht helfen konnte, wo das natürliche Bedürfniß oder der menschliche Wunsch ihn zu helfen trieb, sondern daß er warten mußte, bis der göttliche Wink ihn helfen hieß und ihn zu wundermächtigem Handeln befähigte. Darum muß er die wohlgemeinte Einmischung der Mutter zurückweisen; aber er thut es bereits mit der festen Zuversicht, daß seine Stunde schlagen werde, wo er helfen soll und kann.*) Auch die Mutter hat in seinem Worte nur einen

*) Unbegreiflich ist es, wie man hierin eine gewisse Härte hat finden können, die man dann wohl gar nach völlig verkehrten Voraussetzungen als eine Zurechtweisung unbefugter mütterlicher Eitelkeit rechtfertigen zu müssen meinte. Selbst die viel bekrittelte

Aufschub der Hilfe gesehen. Wie fern ihr aber auch jetzt der Gedanke an unmittelbare göttliche Wunderhilfe liegt, zeigt ihre Weisung an die Diener, ihm zu gehorchen, wenn er sie nöthig habe. Zu einem göttlichen Allmachtswunder bedarf es menschlicher Diener nicht (2, 3—5).

Als Jesus seine Stunde gekommen wußte, befahl er nach der Erzählung des Evangelisten den Dienern, die steinernen Wasserkrüge, die nach der Reinigung der Hände und Gefäße vor Tische geleert waren, frisch zu füllen; und nachdem sie es gethan, hieß er sie, dem Tafelmeister davon zum Kosten bringen. Da aber erfand sich, daß Wein in den Krügen war; und der Tafelmeister, über den köstlichen Geschmack desselben erstaunt, rief den Bräutigam und sprach ihm seine Verwunderung aus, daß er gegen die Gewohnheit den besten Wein auf zuletzt gelassen habe, wo die Gäste doch schwerlich mehr im Stande seien, ihn recht zu würdigen (2, 7—10). Das in freudiger Ueberraschung gesprochene Scherzwort setzt weder voraus, daß die Gäste im Hochzeitssaal bereits trunken waren, noch darf es nach den Gewohnheiten eines raffinirten Luxus bemessen und bemängelt werden; es dient eben nur dazu, die Köstlichkeit der Gabe Jesu zu constatiren. Denn eine solche blieb es für den Bräutigam, auch wenn er so wenig wie die Hochzeitsgesellschaft näher erfuhr, wie es sich eigentlich mit dieser Gabe verhielt. Es war eben nicht die Weise Jesu, mit seinen Wundern Aufsehen zu erregen. Selbst die Diener wußten wohl, daß sie die Krüge mit Wasser gefüllt hatten; wie es kam, daß der Tafelmeister kostbaren Wein darin fand, wußten sie nicht. Der Evangelist berichtet ausdrücklich nur, daß die neu gewonnenen Anhänger Jesu eine Stärkung ihres Glaubens in dem reichen Gottessegen fanden, der ihrem Meister bescheert war (2, 11). Es erhellt daraus, daß Jesus keineswegs in irgend einem öffentlichen Charakter auf dieser Hochzeit erschien, sondern lediglich als der Sohn des befreundeten Hauses, der seine Freunde mitgebracht hatte. Die ganze Geschichte spielt also noch vor dem Antritt seiner eigentlich öffentlichen Wirksamkeit, und daraus erklärt sich einfach,

---

Anrede an die Mutter ist doch keine andere, als die, mit welcher Jesus sein letztes Liebeswort am Kreuz einleitet (19, 26, vgl. 20, 15), und darf nicht nach unserem Sprachgefühl bemessen werden. Jesus spricht eben nur aus, daß seine Stunde nicht von menschlichem Zureden abhängt, sondern von der göttlichen Bestimmung über sein Wirken, die ihm hier wie überall unmittelbar kund werden wird.

weshalb sie in die Ueberlieferung der älteren Evangelien über diese nicht übergegangen ist.*)

Wie der Erzähler das Wunder aufgefaßt wissen will, darüber läßt er nicht den geringsten Zweifel. Er redet von dem Wasser, das Wein geworden; er constatirt ausdrücklich, daß die Diener Wasser geschöpft hatten, und daß es köstlicher Wein war, den der Tafelmeister in den Krügen fand (2, 9f.). Auch jede Beschränkung dieser Aussage, die man vielfach für nothwendig hielt, um das Wunder nicht so „luxuriös“ erscheinen zu lassen, schließt er geflissentlich aus. Denn wenn er ausdrücklich die Zahl und die Größe der Gefäße nach Maßen hervorhebt (2, 6) und betont, daß dieselben bis oben an gefüllt wurden (2, 7), so ist offenbar vorausgesetzt, daß alles Wasser zu Wein geworden war, nicht etwa bloß das daraus geschöpfte; und wenn Jesus unbeschränkt daraus schöpfen heißt (2, 8), so setzt das voraus, daß das Wasser in allen Krügen verwandelt war. Allerdings braucht man deshalb nicht sich und Andere mit der Vorstellung einer „Substanzverwandlung“ zu ängstigen, oder darauf zu dringen, daß hier eben solcher Wein entstanden war, wie er sonst durch menschliche Kunst aus der Frucht des Weinstocks gewonnen wird, da Wasser, welches durch eine wunderbare Gotteswirkung den Geschmack und die Wirkung von Wein angenommen hat, eben für die populäre Anschauung Wein geworden ist.**) Davon freilich ist auch hier nicht die

*) So wenig dies also gegen die Geschichtlichkeit unserer Erzählung spricht, so wenig wird heutzutage überhaupt noch von den Kritteleien die Rede sein können, mit denen man früher die Erzählung gequält hat, um allerlei Vorwände für die Ablehnung des Wunders, welches ihren Mittelpunkt bildet, zu gewinnen. Gerade die Kritik, welche am offensten dieselbe für eine Dichtung erklärt, hat den harmonischen Zusammenhang des Ganzen vollauf anerkannt.

**) Es ist auch nichts dagegen einzuwenden, wenn man mit Neander diesen Hergang, welcher als wunderbarer sich seiner Natur nach der Vorstellbarkeit entzieht, doch der Vorstellung dadurch näher zu bringen sucht, daß man daran erinnert, wie es Gottes Macht ist, welche aus den natürlichen Säften des Weinstocks noch täglich den Wein erzeugt oder den heilbringenden Wassern ihre höheren Kräfte mittheilt, wie die Alten sogar von weinähnlich berauschendem Wasser erzählten, das der Erde entquillt. Nur darf man diese Analogieen nicht dazu mißbrauchen, um mittelst der widerspruchsvollen Vorstellung eines „beschleunigten Naturprocesses“, welche der zaghafte Supranaturalismus eines Olshausen erfand, das Wunder halbwegs als etwas Natürliches erscheinen zu lassen. Denn der Unterschied bleibt eben der, daß was bei jenen Analogieen durch natürliche Ursachen vermittelt ist, zu deren Bedingungen die Allmähligkeit eines Ent-

Rede, daß diese Wirkung von einer göttlichen Allmacht Jesu ausgehend gedacht sei. Denn ausdrücklich wird die Erzählung als eine erste Bestätigung des Wortes eingeführt, womit Jesus seinen Jüngern verhieß, sie würden die ihm stets bereite Wunderhilfe Gottes schauen (Joh. 1, 52). Aber jeder Versuch, dem Wunder einen ganz natürlichen Vorgang zu substituiren, der in der Vorstellung des Evangelisten oder in der späteren Sage erst den Charakter eines Wunders angenommen hätte, scheitert an der Angabe des Evangelisten über den Eindruck, welchen derselbe auf die Jünger machte (2, 11). Denn dieser beruhte doch jedenfalls auf der Annahme eines Wunders, und man verwickelt Jesum in eine höchst bedenkliche Situation, wenn er jenen auf einer völlig anderen Auffassung des Hergangs beruhenden Eindruck entweder beabsichtigt oder wenigstens nicht durch eine Aufklärung der Jünger durchkreuzt hat. Vor Allem aber fehlt es, auch wenn wir die Erzählung von jenem Eindruck mit auf die Rechnung der späteren idealisirenden Auffassung setzen wollten, an jedem denkbaren Nachweis, wie ein an sich völlig bedeutungsloser Hergang in der Sage zu einem Wunder aufgebauscht werden konnte.*)

Dagegen ist hiedurch keineswegs ausgeschlossen, daß schon in der späteren Erinnerung der Augenzeugen, in welcher der wunderbare Eindruck

---

wicklungsprocesses gehört, hier durch eine von diesen Bedingungen unabhängige unmittelbare Gotteswirkung sich vollzieht. Damit ist doch wohl klar genug gesagt, daß hier nicht bloß „durch eine Fascination das Wasser für die Sensation in Wein verwandelt ist."

*) Der ältere Rationalismus dachte an ein überraschendes Hochzeitsgeschenk oder einen Hochzeitsspaß Jesu. Noch Schenkel bleibt bei der ächt menschlichen Fürsorge Jesu stehen, die dem Mangel rechtzeitig abhalf, und meint, daß dieser Vorgang in seiner schlichten Einfachheit der späteren Vorstellung von Christo nicht mehr genügte. Aber das hätte doch nur die Folge gehabt, daß derselbe als zu unbedeutend in der Ueberlieferung nicht weiter erzählt, aber nicht, daß er als ein wunderbarer betrachtet wurde. Nur eine andere Form der Natürlichkeitserklärung ist es, wenn man das Wunder mit Ewald und Lange mehr oder weniger deutlich in die Seele der Festgäste verlegt, die, von den Reden Jesu begeistert, geglaubt hätten Wein zu trinken, während es doch nur Wasser war. Ohnehin setzt diese Auffassung voraus, wovon der Text nichts andeutet, daß Jesus auf dieser Hochzeit bereits seine Lehrwirksamkeit entfaltete, und läßt vollends unerklärt, wie ein Vorgang, welcher sich ja häufig genug ereignet haben muß, wo Jesus, der sich der Geselligkeit nicht entzog, dieselbe zur Wirksamkeit für seine höchsten Zwecke benutzte, in diesem einen Fall sich zur Sage von einem so einzigartigen Wunder ausgestalten konnte.

des Gesammtlebens Jesu seinen Glanz auf die einzelnen Erlebnisse mit ihm zurückwarf, ein ursprünglich bedeutsamer Hergang einen noch höheren Charakter annehmen konnte. Was immer wieder zu der Frage veranlaßt, ob solches geschehen sei, ist nicht das göttliche Allmachtswunder als solches, sondern die Isolirtheit, in welcher dasselbe seiner Art nach mitten unter den so andersartigen Wundern der evangelischen Geschichte dasteht, und die Unverhältnißmäßigkeit eines so einzigartigen Wunders zu dem von dem Evangelisten allein constatirten Erfolge einer Glaubensstärkung der Jünger. Es kommt hinzu, daß diese schlichte Angabe über seinen Erfolg, so sehr sie der Entstehung der Erzählung in der Sage widerstrebt, welche naturgemäß mit der Vorstellung von dem Ereignisse selbst auch die von ihrem Eindruck und Erfolg gesteigert hätte, doch etwas höchst Auffallendes behält, da es völlig unbegreiflich bleibt, wie nach der Darstellung des Evangelisten dies eclatante Wunder nicht der ganzen Festgesellschaft kund werden sollte und wie es des gewaltigsten Eindrucks auf dieselbe verfehlen konnte. Die Erzählung selbst weist hienach immer wieder auf einen Hergang hin, der sich im engeren Kreise der Jünger vollzog und nach seinem wunderhaften Charakter hier allein gewürdigt werden konnte. Denn dabei freilich muß es bleiben, daß in dem Hergange selbst etwas lag, was schon damals den Jüngern den Eindruck des Wunderbaren machen und den Anknüpfungspunkt für jene Umbildung in der Erinnerung darbieten konnte. Dies könnte aber nur darin bestanden haben, daß Jesu, der in unbedingtem Gottvertrauen die Hilfe zugesagt hatte, nur Zeit und Stunde dem Vater vorbehaltend, als er sich an den Kreis seiner Begleiter um Abhilfe wandte, die selbst zunächst keinen Ausweg dazu sahen, zuletzt doch in menschlich unvorhergesehener, wenn auch natürlich vermittelter Weise die Mittel zur Abhilfe der entstandenen Verlegenheit sich darboten. Es wäre dann nur ein unzweifelhaftes Wunder göttlicher Vorsehung, welches von vorn herein den Jüngern den Eindruck machte, daß die göttliche Wunderhilfe sich dem kühnen Gottvertrauen ihres Meisters nicht versagte, in der späteren Erinnerung, in welcher die Detailzüge des Herganges verblaßten, als ein göttliches Allmachtswunder erschienen. Eine besonnene Geschichtsforschung wird es dem Gesammteindruck der Geschichte Jesu anheimstellen müssen, ob man bei dem göttlichen Allmachtswunder stehen bleiben zu können meint oder die Umsetzung eines göttlichen Vorsehungswunders in ein solches annehmen zu müssen glaubt, zumal die eigentliche Bedeutung des

Herganges bei beiden Auffassungen im Wesentlichen auf dasselbe hinaus kommt.*)

Ueber diese Bedeutung ist freilich von jeher viel speculirt worden. Zunächst schien das helle Hochzeitsbild mit der Theilnahme Jesu für alle Lebensfreuden einen Gegensatz zu bilden zu der düstern Askese des Täufers und so den Unterschied zwischen Jesu und seinem Vorläufer auszudrücken. Damit konnte man eine Beziehung des Wassers der Reinigungskrüge auf die Wassertaufe des Täufers verbinden, und die Gabe der messianischen Geistesfülle mit dem edlen Wein vergleichen, der hier in Strömen floß. Dann aber wurde die Bedeutung wieder eine höhere. Nun war es das Judenthum selbst, dem der Wein ausging, und der neue Wein des Christenthums, der an seine Stelle trat; oder was für die Einen der sinnliche Wein war, wurde für die Andern der geistige Wein des Glaubens an den Gottessohn. Dann wurde nach einem gangbaren Bilde Jesus selbst der messianische Bräutigam, der seine Gemeinde bei dem verheißenen großen messianischen Hochzeitsmahl bewirthet. Das führte wieder auf das christliche Abendmahl, wo der Messias im Weine sein Blut der Gemeinde zum Genuß darbietet; und nun war die Stunde, auf die er hinwies, gar seine Todesstunde. Es ist aber klar, daß die Hineintragung solcher lehrhaften Gesichtspunkte in unsere schlichte Erzählung nur der Annahme Vorschub leisten konnte, daß wir es hier mit freier Lehrdichtung zu thun haben.**) Dann aber schien es gerathener, sich zu

*) Es ist doch schlechthin undenkbar, daß Theologen den Unterschied nicht begreifen konnten zwischen dieser Darstellung und der von mir ausdrücklich und zwar mit Gründen bekämpften Natürlichkeitserklärung des älteren Rationalismus. Wenn trotzdem Kirchenzeitungen und andere theologische Recensenten die obige Darstellung damit abgethan zu haben meinten, daß sie dieselbe für eine Concession an den Rationalismus des Heidelberger Dr. Paulus erklärten, so ist das wenigstens kein Beweis, daß sie die dafür angeführten Gründe zu prüfen oder zu widerlegen geneigt waren. Giebt man einmal zu, daß selbst in der Erinnerung der Augenzeugen der Gesammteindruck des Lebens Jesu die Vorstellung von einzelnen Erlebnissen modificiren konnte, so ist es ein unhaltbarer Einwand, daß man wohl die natürlichen Vermittelungen vergessen konnte, aber nicht, daß solche überhaupt da waren. Gerade der lebendige Glaube, der auch in einem Vorsehungswunder ein wirkliches Wunder gesehen hatte, konnte sich leicht, sobald die Erinnerung an die Details des Hergangs verblaßt und nur der Eindruck des geschehenen Wunders zurückgeblieben war, dieses in der einfachsten Form eines Allmachtswunders denken, durch welches das Wasser Wein geworden war.

**) Diese Annahme steht denn auch heutzutage allein noch in Frage, nachdem die

erinnern, daß die Erzählung in unserem Evangelium etwa die Stelle einnimmt, an der in den älteren die Versuchungsgeschichte steht, und die ernsten Fasttage jener durch unseren frohen Festtag ersetzt sein zu lassen. Wie dort Jesus zu einem Wunder aufgefordert wurde, so auch hier; wie er dort Steine in Brod verwandeln sollte, so hier Wasser in Wein; wie er dort den Teufel abweist, so hier die Mutter, nur daß er freilich hier das Verlangte nachher thut und durch jene Abweisung nur seine Selbstherrlichkeit retten soll und nicht seine Unterwerfung unter den göttlichen Willen beweisen. Je mehr solcher Beziehungen man gefunden zu haben meinte und je höher ihre Zahl von einem Erklärer zum andern wuchs, desto sicherer glaubte man, das Räthsel der Erzählung gelöst zu haben. Aber nach den verschiedensten Seiten hin schillernd, immer neue Beziehungen aufdeckend, die heterogensten Motive darbietend und doch durch keines derselben erschöpft, keines derselben reinlich durchführend, spottete die schlichte Erzählung erst recht jeder Möglichkeit solcher Erklärung. Denn der erste Charakterzug jeder Tendenzdichtung ist doch, daß sie einen einheitlichen Grundgedanken klar hervortreten läßt oder, wo derselbe so tief verschleiert ist, wie hier, denselben durch irgend ein Wort andeutet. Aber unser Evangelist, der doch gerade sonst stets ein Wort Jesu bei der Hand hat, wo es gilt, auf die tiefere Bedeutung seiner Wunder hinzuweisen, giebt hier auch nicht die geringste Andeutung. Dazu kommt das feste geschichtliche Gerüst der Erzählung, die genaue Erinnerung an Ort und Zeit, das noch von Keinem aus der Idee der Geschichte motivirte Auftreten der Mutter, das aus dem Leben gegriffene Wort des Tafelmeisters, das so oft Anstoß erregt hat; alles das widerstrebt aufs Entschiedenste der Erklärung der Erzählung aus reiner Dichtung.

Wie sich der Evangelist von seinem Standpunkte aus die Bedeutung der Geschichte deutete, darüber läßt er uns durchaus nicht im Zweifel. Ihm war Jesus der fleischgewordene Logos, auf dessen uranfängliche gött-

älteren, welche hier einen Mythus nach Analogie der alttestamentlichen Wüstenwunder oder gar hellenischer Bacchuswunder fanden oder an eine mißverstandene Parabel dachten, als abgethan gelten können. Ihr ist durch die Apologetik, welche sich nicht genug thun konnte in allerlei tiefsinnigen Beziehungen, die sie in unserer Erzählung fand und immer neu in ihr entdeckt (vgl. D. P. Cassel, Die Hochzeit von Cana 1883) nur zu emsig vorgearbeitet worden. Baur war es, der zuerst diese Lehrdichtung an synoptische Stoffe anknüpfen wollte; aber die Worte Luc. 2, 49. 5, 39, an die er zunächst dachte, bieten doch zu wenig Berührungspunkte mit unserer Erzählung.

liche Herrlichkeit dies Wunder göttlicher Allmacht hinweisen sollte (2, 11). Aber das kann freilich ohnehin nicht die geschichtliche Bedeutung dieses Wunders für die ersten Gläubigen gewesen sein, die ja von der Erscheinung des ewigen Logos in Jesu noch nichts ahnten. Vielmehr kann diese nur in einer Bestätigung seines messianischen Berufes gelegen haben; denn eine so abstracte Idee, wie die alles Natürliche nicht aufhebende, sondern verklärende Wirksamkeit des Christenthums, die ohnehin nur an die rein formale Seite des Wunders anknüpfen würde, hat Jesu sicher ganz fern gelegen. Aber gerade der Predigt des Täufers gegenüber lag es ihm so nahe, sich als den zu offenbaren, der seinem Volk die Quellen alles verheißenen Segens zu öffnen gekommen war. So gab ihm sein Erscheinen auf der Hochzeit Gelegenheit, sich als den großen Freuden- und Segensspender kund zu thun, der in Gottes Macht mitten in alle Noth des irdischen Lebens die reichste Fülle der göttlichen Gaben bringt. So wurde ihm die Stillung des eingetretenen Mangels eine sinnbildliche Thatensprache, wie sie der Orientale leichter zu verstehen gewohnt ist, als wir nüchternen Abendländer, auch abgesehen davon, daß ja Jesus wohl ein in der Erinnerung verklungenes Wort der Deutung gesprochen haben kann. Dann ist freilich klar, daß es für die Bedeutung des Hergangs völlig gleichgültig ist, ob derselbe sich durch ein Wunder göttlicher Vorsehung oder durch ein göttliches Allmachtswunder vermittelte, wie es der Evangelist sich denken mußte nach seiner Auffassung von der Bedeutung des Herganges. Dann ist ebenso klar, wie die Fülle der göttlichen Gabe, bei der man bald für die Nüchternheit der Hochzeitsgesellschaft besorgt geworden, bald in recht kleinlicher Weise an Jesu Fürsorge für die Wirthschaft der jungen Eheleute gedacht hat, gerade zur Bedeutung des Wunders gehört, wobei man immerhin zugeben mag, daß es der Augenzeugenschaft des Johannes keinen Abbruch thut, wenn seine Andeutungen über die Fülle des geschenkten Weins (2, 6—8) nur die Vorstellung des Erzählers von dem Umfange des Wunders ausdrücken.

Wie lange der Aufenthalt Jesu in Kana gedauert, wissen wir nicht; aber lange kann es nicht mehr gewährt haben, bis das Passahfest nahte und Jesus sich zur Festfahrt rüstete. Die letzten Tage vorher benutzte er noch zu einem Besuch in Kapharnaum, wohin ihn die Mutter mit den

Brüdern begleitete, auch etliche seiner neugewonnenen Anhänger, die ja theilweise am Gennezaretsee zu Hause waren (2, 12). Sicher galt der Besuch zunächst dem ihm so nahe verwandten Hause des Zebedäus; aber auch seinen Simon wird er aufgesucht haben, um das Band mit demselben fester zu knüpfen.*) Natürlich kann man in diese „wenigen Tage“ nicht den Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, wohl gar die eigentliche Jüngerberufung hineinverlegen, wovon doch unser Evangelist nichts erzählt. Sicher ist Jesus hier so wenig wie auf der Hochzeit in irgend einem öffentlichen Charakter aufgetreten. Denn gerade um zum ersten Male öffentlich hervorzutreten, zog er zum nächsten Passahfeste nach Jerusalem herauf, sobald dasselbe hernahte (2, 13). Von irgend einer Jüngerbegleitung ist nichts gesagt; aber daß sich auch auf dem Feste wieder Anhänger um ihn schaarten, die in ihm den Messias gefunden zu haben glaubten, wird gelegentlich angedeutet (2, 17) und ist nach dem, was wir bisher gehört, selbstverständlich.

Gerade diese Darstellung des vierten Evangeliums aber, wonach Jesus bereits im Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit nach Jerusalem heraufgezogen ist, scheint der älteren Ueberlieferung zu widersprechen.**)

*) Wenn die Kritik hier nur die Anticipation der Uebersiedelung nach Kapharnaum aus Matth. 4, 13 gefunden hat, so hat sie freilich zu erklären vergessen, wie man aus einem ausdrücklich auf wenig Tage beschränkten Aufenthalt eine Uebersiedelung herauslesen soll. Uns kann die an sich völlig bedeutungslose Notiz über diesen Besuch wieder nur ein Beweis sein, daß sich für den Erzähler eine unvergeßliche Erinnerung an denselben knüpfte; und darum eben wird es der erste Besuch des Erwählten Gottes in dem Vaterhause des Evangelisten gewesen sein.

**) Die Tübinger Kritik erklärt dieselbe daher für völlig ungeschichtlich. Der Evangelist habe nur nicht schnell genug Jesum auf einen bedeutsameren Schauplatz seiner Wirksamkeit, als er ihn in der entlegenen Heimathprovinz fand, und seinen Feinden gegenüberstellen können und soll deshalb, obwohl er sonst nach ihr Jesum nicht antijüdisch und gesetzesfeindlich genug darstellen kann, ihn um dieses kümmerlichen Motivs willen zu einem treueren Festbesucher machen, als die älteren Evangelien. Wenn Baur sogar behauptete, daß der Evangelist im entschiedensten Gegensatz zu denselben Judäa zum eigentlichen Schauplatz der Wirksamkeit Jesu mache, so gründet sich das theils auf eine Mißdeutung des Wortes Joh. 4, 44 (Vgl. Buch III, Cap. 3), theils auf die Thatsache, daß ein großer Theil der von Johannes erzählten Ereignisse in Jerusalem und Judäa spielt (vgl. 2, 13 bis 4, 3, Cap. 5, und fast Alles von 7, 10 an). Allein dies hat seinen Grund doch offenbar darin, daß der Evangelist seinem Plane entsprechend vorwiegend den Kampf Jesu mit dem eigentlichen Unglauben darstellt, der seinen Hauptsitz in Judäa hatte (vgl. S. 120). Im Uebrigen setzt auch er

Und doch entspricht es nur völlig seiner durch die älteren Evangelien constatirten geschichtlichen Stellung zum Gesetze, wenn Jesus jetzt, wie auch später wiederholt, die fromme Sitte der Festbesuche mitmacht, zumal er in seinem Volke nur schweren und gerechten Anstoß erregt hätte, wenn er sich von ihr emancipirte. Man sagt wohl, es hätte dann die Katastrophe, welche bei seinem letzten Festbesuch hereinbrach, schon ungleich früher eintreten müssen; aber man vergißt, daß umgekehrt jene Katastrophe geschichtlich völlig unverständlich wird, wenn nicht der Conflict mit der Hierarchie, der ihm den Untergang bereitete, sich lange vorher angesponnen hatte, da dieselbe an sich wenig Grund hatte, sich um die religiös-sittliche Wirksamkeit des galiläischen Propheten zu ereifern. Wenn man aber meint, er habe erst am Ende seiner galiläischen Wirksamkeit eingesehen, daß kein entscheidender Erfolg für seine Sache zu erreichen war, so lange er sich von der Hauptstadt fern hielt, so bleibt es unbegreiflich, wie einem, der mitten in den eigenthümlichen Verhältnissen des jüdischen Volkslebens stand, dies nicht von vorn herein klar gewesen sein sollte. Ja, da seine Wirksamkeit von Anfang an auf das Volk als Ganzes berechnet war, so konnte er garnicht umhin, dasselbe zuerst und zunächst da aufzusuchen, wo der eigentliche Mittel- und Schwerpunkt seines gesammten Volkslebens lag; und erst die Erfahrung von der Erfolglosigkeit seiner dortigen Wirksamkeit konnte ihn bestimmen, sich eine Zeit lang auf seine Heimathprovinz zu beschränken.

So spricht alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für die Darstellung des vierten Evangeliums. Allerdings scheint nun nach den älteren Evangelien Jesus überhaupt nur eine Festreise gemacht zu haben, welche den Schluß seiner galiläischen Wirksamkeit bildet und bei welcher er seinen Tod fand. Aber der Grund davon ist doch augenscheinlich der, daß Marcus, dessen Schema den beiden anderen Evangelien zu Grunde liegt, die Erinnerungen aus der reichsten und erfolgreichsten galiläischen Wirk-

wiederholt eine längere Wirksamkeit in Galiläa voraus (4, 44 f. 6, 1 f. 7, 1. 4), weiß, daß seine Jünger Galiläer waren (1, 45. 21, 2), läßt ihn in Jerusalem als den galiläischen Propheten oder Messias bezeichnen (7, 41. 52) und dort, wo er seinen eigentlichen Wirkungskreis haben soll, ganz unbekannt erscheinen (5, 13). Aber richtig ist, daß Jesus im vierten Evangelium außer diesem ersten Festbesuch noch 5, 1. 7, 10 zum Feste nach Jerusalem heraufzieht, während die älteren Evangelien von diesen früheren Festbesuchen nichts wissen.

samkeit, an deren Anfang sein Gewährsmann erst in die bleibende Gemeinschaft Jesu eintrat, nach rein sachlichen Gesichtspunkten geordnet und ihnen ebenso sachlich lediglich die Erinnerungen aus der entscheidenden letzten Zeit in Jerusalem angereiht hat.*) Daß Jesus aber schon früher in Jerusalem gewesen sein muß, geht aus einzelnen geschichtlichen Erinnerungen hervor, welche die älteren Evangelien selbst noch aufbehalten haben. Allenfalls ließe sich das wiederholt erwähnte Zusammenströmen von Judäern und Jerusalemiten (Marc. 3, 8), insbesondere von dortigen Schriftgelehrten (3, 22. 7, 1) aus dem Aufsehen erklären, das die Kunde von ihm in der Hauptstadt erregte, obwohl es bei der gründlichen Verachtung, in der dort die entlegene Provinz stand (vgl. Joh. 7, 52), wenig wahrscheinlich ist, daß man sich daselbst viel um diese galiläische Größe bekümmert hätte, wenn Jesus ihnen nicht selbst den Fehdehandschuh hingeworfen. Einen Jünger, wie Joseph von Arimathia (Marc. 15, 43), könnte Jesus zur Noth in den letzten Tagen seiner Wirksamkeit auf dem Feste gewonnen haben; aber in Bethanien vor den Thoren der Hauptstadt zeigt er sich vor dem Betreten derselben heimisch (Marc. 11, 1 f., vgl. V. 11 f. 14, 3), und die Bestellung des letzten Mahles (14, 13—15) setzt Bekanntschaften in Jerusalem voraus, die unmöglich erst in diesen letzten Tagen entstanden sein können, da Jesus mit seinem ganzen Jüngerkreise auf das Local des Gastfreundes gerechnet hat. Ganz entscheidend ist aber das wehmüthige Abschiedswort, in welchem Jesus die Hauptstädter an seine so oft wiederholten Bemühungen um sie erinnert, die alle vergeblich geblieben seien (Matth. 23, 37).**) Neuere halfen sich

*) Daß er direct frühere Festbesuche Jesu ausschließt, kann man nicht behaupten, da Marc. 11, 11 unmöglich besagen kann, daß Jesus, der doch bis zu seinem 30. Jahre oft genug in Jerusalem gewesen sein muß, sich dort wie ein Neuling umgesehen habe. Erst die beiden anderen Evangelisten scheinen es sich nach indirecten Andeutungen in Matth. 21, 10 f. Luc. 24, 6 auf Grund seiner Darstellung wirklich so vorgestellt zu haben, als ob Jesus damals zum ersten Male während seiner öffentlichen Wirksamkeit nach Jerusalem gekommen sei.

**) Wie unüberwindlich dies Wort der Kritik selbst ist, zeigt am besten die unerhörte Verdrehung des unmißverständlichen Wortsinns, die Baur versucht hat, sowie die geradezu abenteuerlichen Experimente, mit denen Strauß seine Zugehörigkeit zum ältesten Grundstock der evangelischen Ueberlieferungen (vgl. Luc. 13, 34) in Zweifel zu stellen sucht. Baur meinte die Kinder Jerusalems, als welche nach bekanntem hebräischem Sprachgebrauche seine Bewohner bezeichnet werden, einfach von allen Volksgenossen

wohl damit, daß sie das Wort auf einen längeren Aufenthalt vor dem letzten Passah deuteten; aber damit ist dann bereits das synoptische Schema durchbrochen und dem vierten Evangelium in einem wesentlichen Punkte Recht gegeben.

Es hängt diese Frage aufs Engste zusammen mit der eigentlich chronologischen. Wenn Jesus auf einem Passahfeste seine öffentliche Wirksamkeit im engeren Sinne eröffnet hat und an einem Passahfeste gestorben ist, so umfaßt seine Wirksamkeit wenigstens zwei volle Jahre, da in die Mitte derselben jedenfalls noch ein Passah fällt (Joh. 6, 4). Nun haben schon die Kirchenväter vielfach die älteren Evangelien so aufgefaßt, als ob dieselbe nur Ein Jahr gedauert habe, worauf sie dann auch wohl eine von Jesu auf sich angewandte Weissagung Jesaja's (61, 2, vgl. Luc. 4, 19) deuteten; und wir sahen schon, daß vielleicht Lucas selbst dies Jahr mit dem fünfzehnten Jahr des Tiberius (Luc. 3, 1) hat charakterisiren wollen. Allein die Auffassung des Lucas kann für uns nicht maßgebend sein, da derselbe sich lediglich an der Darstellung des Marcus orientiren konnte, welcher durchaus nicht chronologisch erzählt, sondern die einzelnen Ueberlieferungen nach sachlichen Gesichtspunkten gruppirt (vgl. S. 46 f.). Bei Marcus aber entsteht der Schein einer einjährigen Wirksamkeit nur dadurch, daß allein die Leidensgeschichte durch die Art, wie sie sich an ein Passahfest knüpft, chronologisch fixirt ist und es darum so scheint, als ob kein anderes derartiges Fest in Jesu öffentliches Leben fiel. Dagegen finden wir auch bei ihm mitten im Laufe desselben eine Geschichte, welche voraussetzt, daß damals die Aehren reif waren (Marc. 2, 23), und welche also nur in die Zeit des Passahfestes fallen kann; und auch eine Erzählung des ersten Evangelisten, die in den Höhepunkt der Wirksamkeit Jesu fallen muß, spielt im Monat Adar, also nicht lange vor einem Passahfeste (Matth. 17, 24).*) Es läßt sich aber auch

---

verstehen zu können; Strauß vermuthete in dem Worte ein Citat aus einem Buche, welches „die Weisheit Gottes" betitelt und in welchem Gott selbst redend eingeführt war, auf Grund der arg mißdeuteten Stelle Luc. 11, 49, weil diese in derselben Rede sich findet, in welcher bei Matthäus (der jenen zweifellos secundären Ausdruck garnicht hat!), aber nicht bei Lucas, jenes Wort an Jerusalem vorkommt!

*) Die wunderliche Bezeichnung eines Sabbaths Luc. 6, 1, die man vielfach auf einen Sabbath in der Nähe des Passahfestes bezieht, halte ich aus sprachlichen und textkritischen Gründen für eine alte Textcorruption, und die Beziehung von Luc.

schlechterdings nicht begreifen, wie der vierte Evangelist darauf kam, mit der Vorstellung von einer einjährigen Wirksamkeit, wenn sie wirklich in der ältesten Ueberlieferung begründet wäre, trotz seiner vorgeblich rein ideellen Tendenzen zu brechen, da ja selbst ein mehrmaliger Festbesuch in Einem Jahre, wenn er ihn denn durchaus bedurfte, in der alten Festsitte wohl begründet war. Es zeigt sich vielmehr auch in diesem Punkte die Darstellung des vierten Evangeliums als die geschichtlich genauere, und so wird dies um so mehr von den durch ihn allein erzählten Festreisen Jesu gelten.

An sich ist freilich auch bei der eklektischen Erzählungsweise des Johannes scheinbar keine sichere Gewähr dafür zu finden, daß die öffentliche Wirksamkeit Jesu nur zwei Jahre gedauert habe. Das zweite Jahr ist zwar durch das Passah im Frühling (6, 4), das Laubhüttenfest im Herbst (7, 2), das Tempelweihfest im Winter (10, 22) und das Todespassah (11, 55) Schritt für Schritt charakterisirt; allein aus dem ersten haben wir nur ein sicheres Datum in einem Worte Jesu, welches deutlich auf den Anfang December hinweist (4, 35). Da unmittelbar danach seine Hauptwirksamkeit in Galiläa beginnt (4, 45), deren Höhe- und Wendepunkt die in die Passahzeit (6, 4) fallenden Ereignisse markiren, so könnte der Zeitraum für dieselbe sehr eng bemessen scheinen. Nun fällt in diese Zeit noch eine Festreise, ohne daß gesagt ist, zu welchem Feste Jesus heraufzog (5, 1). War dieses ein Passah oder eines der folgenden beiden großen Hauptfeste, für dessen Bestimmung dann freilich jeder Anhalt fehlt, so dehnt sich die Wirksamkeit Jesu um ein ganzes Jahr länger aus; aber obwohl die Ereignisse, die Cap. 5 und Cap. 6 erzählt werden, offenbar um ihrer entscheidenden Bedeutung willen zusammengestellt werden, so ist es doch schwer mit der Darstellungsweise des Evangelisten (6, 1) vereinbar, daß zwischen ihnen ein halbes oder gar ein ganzes Jahr liegen soll. Auch werden wir sehen, daß diese Festreise nach naheliegenden Combinationen in eine Zeit fällt, wo Jesus das Resultat seiner galiläischen Wirksamkeit im Wesentlichen als abgeschlossen betrachtete. Man wird also immer am sichersten gehen, wenn man an dasjenige Fest denkt, welches

13, 6—9 oder gar von 13, 32 f. auf eine mehrjährige Wirksamkeit für allegorisirende Mißdeutung. Uebrigens haben selbst solche, die im Uebrigen das Johannesevangelium für ganz ungeschichtlich erklären, an einer mehrjährigen Wirksamkeit Jesu festgehalten.

in der Zeit zwischen December und April allein in Betracht kommen kann, an das im Monat Adar (März) gefeierte Purimfest, das Johannes vielleicht gerade als ein seinen griechischen Lesern unbekannteres nicht näher bezeichnete. Daß dieses Fest nicht beim Centralheiligthum gefeiert werden mußte und seine hohe Achtung für die Zeit Jesu nicht sicher bezeugt ist, beweist garnichts dagegen, da Jesus damals sicher aus ganz anderen Gründen als bloß um der Festfeier willen nach Jerusalem heraufzog. Da vielmehr für jede andere Bestimmung es an einem festen Anhaltspunkte fehlt und wir dadurch ausgedehnte Zeiträume erhalten, über welche sich die so rasch und durchsichtig sich entwickelnden Phasen unserer Geschichte garnicht mehr vertheilen lassen, so glauben wir bei einer zweijährigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu stehen bleiben zu müssen.

Nichts ist begreiflicher, als daß Jesus das nächste der drei großen Feste, an dem ganz Israel sich in der Hauptstadt versammelte, erkor, um dort zum ersten Male öffentlich hervorzutreten. Man übersieht doch häufig, daß, wenn Jesus sich seines messianischen Berufes bewußt war, der seinem Wesen nach dem ganzen Volke galt, er, ohne von vorn herein denselben in ein falsches Licht zu stellen, nicht mit einer Wirksamkeit im engsten Kreise beginnen konnte, wie sie jeder Rabbi übte. So wenig es ihm freilich in den Sinn kommen konnte, damit zu beginnen, daß er sich vor allem Volk als den Messias proklamirte, so mußte er doch Gelegenheit suchen, sich von vorn herein öffentlich als einen kundzuthun, dessen gottgegebener Beruf auf den religiösen Mittelpunkt des gesammten Volkslebens gerichtet war. Dazu war unstreitig die Festversammlung der richtige Ort. Was dort vor den Augen der Tausende, die aus allen Landestheilen zusammenströmten, geschah, das war der öffentlichen Aufmerksamkeit gewiß; was dort Beifall fand, galt als legitimirt. In der engeren Heimath stand dem Zimmermannssohne immer seine eigene Vergangenheit im Wege; Jesus hat es selbst als zum Laufe der Welt gehörig anerkannt, daß die, welche ihn unter beschränkten Verhältnissen ein Leben, wie alle Anderen, hatten führen sehen, sich nicht so leicht darin finden konnten, ihn nun auf einmal in einer so einzigartigen Stellung und Bedeutung zu sehen; daß der Prophet nichts gilt in seinem Vaterlande (Marc. 6, 4. Joh. 4, 44). Und wenn es ihm selbst gelang, dort Anhang zu finden, so konnte seine Anerkennung in einem entlegenen, vielfach in der Hauptstadt theils verachteten, theils hinsichtlich seiner Orthodoxie und Lebens-

sitte beargwohnten Landestheile (Joh. 7, 41. 52) seiner Anerkennung im ganzen Volke eher hinderlich als förderlich sein. Ein galiläischer Messias mußte von vorn herein die Opposition fürchten, welche die natürliche Spannung zwischen der Hauptstadt und der Provinz einerseits und die Eifersucht jener auf ihre tonangebende Stellung andrerseits erregte. Es hing eben mit der Eigenthümlichkeit des israelitischen Volkslebens zusammen, daß sich dasselbe in einzigartiger Weise um Jerusalem concentrirte, welches als der Mittelpunkt des Cultus zugleich der Ort war, wo sich alles legitimiren mußte, was für das religiöse Volksleben Israels eine Bedeutung beanspruchte. Der Täufer konnte das Volk zu sich an den Jordan herausrufen, weil er zunächst eine Selbstbesinnung und Umkehr der Einzelnen erzielen wollte. Jesus, der im Volke selbst, in der Theokratie Israels ein Neues schaffen wollte, mußte dasselbe im Mittelpunkte seines religiösen Lebens aufsuchen. Natürlich handelte es sich dabei nicht um eine Legitimirung Seitens der eigentlichen Leiter des Volkes, weder der officiellen im Sanhedrin, noch der freigewählten in der populären Pharisäerpartei; denn Jesus konnte seine Anerkennung nicht auf eine äußere Autorität stützen und kannte jene Volksleiter längst gut genug, um zu wissen, welche Stellung sie über kurz oder lang zu ihm nehmen mußten. Allein auch sie verdankten ja ihre Autorität hauptsächlich der Thatsache, daß sie den Geist repräsentirten, der in der Volksgemeinde Israels lebte; und so galt es, zunächst bei ihr, wo sie in festlicher Versammlung sich am umfassendsten darstellte, wo sie, ohnehin in der religiösen Erregung des Festes, ihm die natürlichsten Anknüpfungspunkte bot, um eine öffentliche Anerkennung zu werben, die ihm allein auch den Weg zum Herzen der engeren Heimath bahnen konnte.

Wo und wie sich ihm auf dem Feste in Jerusalem dazu Gelegenheit bieten werde, das konnte er freilich nicht wissen. Auch hier mußte er warten, bis ihm der Vater im Himmel Zeit und Stunde, Mittel und Wege wies.

Drittes Buch.

Die Saatzeit.

1. Im Vorhof der Heiden.

Das majestätische Tempelhaus, welches hoch über die stufenweise aufsteigenden Vorhöfe emporragte, umschloß ein weiter äußerer Raum, mit bunten Steinplatten gepflastert, in welchen zunächst die prachtvollen Tempelthore führten. Doppelte und dreifache Hallen, deren glänzend weiße Marmorsäulen schmucke Cederndächer trugen, umgaben ihn. Es war der Vorhof der Heiden, so genannt, weil auch Nichtjuden hier wandeln durften bis zu dem steinernen Gitter, an welchem jedem Eindringling in das höhere Heiligthum der Tod drohte. Hier hatte sich seit langer Zeit ein Tempelmarkt etablirt, auf welchem die Opferbedürfnisse in Kaufbuden feilgeboten wurden und Geldwechsler die Landesmünzen, besonders der auswärtigen Juden, gegen Agio in die gemünzten Doppeldrachmen umwechselten, in denen die Tempelabgabe entrichtet werden mußte. Da standen die Viehhändler, welche die Opferthiere feil hatten, Ochsen, Rinder und Lämmer; da saßen die Taubenverkäufer bei ihren Käfigen, welche den Aermeren ihren Bedarf zum Opfer darboten. In den Buden wurden die Zuthaten zum Opfer bereit gehalten, Oel und Wein, Salz und Weihrauch. Der Markt, vielleicht früher außerhalb des Heiligthums gehalten, hatte sich wohl erst allmählich in die heiligen Räume hineingezogen und immer ungebührlicher ausgedehnt. Da gab es ein Feilschen an den Tischen der Geldwechsler, ein Markten und Handeln an den Krämerbuden und auf dem Viehstand. Je lebhafter der Verkehr bei einem Feste, wie das Passah, auf diesem Markte war, um so mehr störte das bunte Getreibe und das laute Geräusch auf demselben die Andacht der das Heiligthum mit ernsten Gedanken Betretenden. Wucher und Betrug, wie er mit diesem Treiben unvermeidlich verbunden

war, entweihte in gröblichster Weise die heilige Stätte. Die große Menge war daran gewöhnt, die Leiter des Volks fanden ihr Interesse darin, wenn dem Volk die reichliche Betheiligung beim Opfer und die pünktliche Bezahlung der Tempelabgabe bequemer gemacht wurde; aber jedes feinere religiöse Gefühl mußte sich dagegen empören.

Als Jesus den Tempel betrat und wieder einmal diesen Unfug erblickte, an dem er sich wohl schon bei manchem Tempelbesuch schwer geärgert, da wußte er, daß seine Stunde gekommen sei; er wußte, wo und wie ihm Gelegenheit werden sollte, zum ersten Male öffentlich hervorzutreten. Mit furchtbaren Prophetenworten diese Tempelschändung verdammend, raffte er Stricke auf, die am Boden lagen, drehte sie zu einer Geißel zusammen und begann eigenhändig die Ochsen und Schaafe zum Tempel hinauszutreiben. Bestürzt eilten die Viehhändler ihren Thieren nach. Jesus aber, wie der alten Propheten einer, wenn der Geist Jehova's über ihn kam, wandte sich im heiligen Zorn gegen die Wucherer im Tempel. Hinrollte ihre kostbare Scheidemünze auf den Steinplatten des Bodens, und die Wechslertische stieß er um. Nur noch die Taubenverkäufer standen verdutzt bei ihren Käfigen. Er aber stürzte ihre Sitze um und herrschte sie an: Fort damit! Ihr sollt nicht meines Vaters Haus zu einer Kaufbude machen! (Joh. 2, 14—16.)

Gewiß hatte Jesus kein formelles Recht hier einzuschreiten. Es war die Pflicht der obersten geistlichen Behörde, über die Reinerhaltung des Cultus zu wachen, und diese übte doch sonst die Tempelpolizei. Aber es lag tief begründet in dem Wesen der israelitischen Theokratie, für welche Jehova's heiliger Wille das höchste Gesetz war, daß von seinem Geist erfüllte Männer in seinem Namen diesem Willen Geltung verschaffen konnten in einer Weise, für die es keine rechtliche Norm noch Form gab. In diesem Sinne waren die alten Propheten dem Priesterthum und Königthum gegenübergetreten, in diesem Sinne faßte Jesus seinen Beruf als Gottgesandter, obwohl seit Jahrhunderten jenes freie Walten gottbegeisterter Männer einer starren gesetzlichen Ordnung Platz gemacht hatte. Er wußte die volle Bedeutung, welche dies Heiligthum für Israel hatte, zu würdigen, er wußte, daß hier der Herzschlag seines religiösen Lebens pulsirte und daß jede Entweihung des Heiligthums dies Leben in seiner tiefsten Wurzel schädigen mußte. Darum entbrannte sein heiliger Eifer, und er schritt zur Abhilfe. Die gewaltsame Art der Abhilfe war die

Bedingung des unmittelbaren Erfolges,*) der gegenüber auch der Schaden der Wechsler, die so lange mit ihrer Geldgier das Heiligthum Gottes geschädigt hatten, nicht in Betracht kommen konnte. Oder sollte Jesus mit den Tempelschändern, die sich das Recht zu ihrem Frevel durch lange Uebung ersessen zu haben glaubten, zu parlamentiren beginnen und sich von ihnen aushöhnen lassen? Gewiß ist das Gelingen der kühnen That nicht durch ein Gotteswunder zu erklären, oder doch nur durch das Wunder, welches noch heute jedes seiner selbst gewisse Vorgehen allezeit wirkt. Der überwältigende Eindruck des von heiligem Zorn erfüllten Eiferers schreckte und entwaffnete die überraschte Menge. Alle wahren Gesetzesfreunde, die längst an dem Unwesen Anstoß genommen haben mußten, standen für das göttliche Recht seiner That ein und machten einen Widerstand unmöglich.

Aber alle diese Erwägungen berühren noch nicht den tiefsten Grund seines menschlichen und göttlichen Rechtes, der einzigartigen Berechtigung Jesu. Man darf dieselbe freilich nicht auf eine Weissagung (Maleachi 3, 1—4) stützen wollen, nach der Jehova selbst in der messianischen Zeit zu seinem Tempel kommt, reinigend und erneuernd, und auf Grund dessen in dieser That eine Proklamirung seiner Messianität sehen. Das war sie doch sicher nicht, einfach weil sie als solche nicht verstanden werden konnte, da der Prophetencodex dem Volke nicht zur Hand war und die Reflexion auf diese entlegene Weissagung ihm gänzlich fern lag. Eine reformatorische That war sie, eine That, in welcher Jesus sich vor allem Volke Recht und Pflicht vindicirte, in sein öffentliches Leben einzugreifen, im Mittelpunkt seines religiösen Lebens ein Neues zu schaffen, nicht etwa bloß im Leben der Einzelnen, wie der Täufer that. Als einer, dem die Erfüllung dieser Pflicht seine persönlichste Angelegenheit war, trat er vor das Volk hin, als einer, der für die Durchführung des göttlichen Willens inmitten der theokratischen Volksgemeinde wirken mußte, weil er nicht anders konnte. Und wieder, wie einst in dem Worte des zwölfjährigen Knaben, das in diesen Räumen gesprochen, bezeichnet er dies Haus als

*) Mit Unrecht hat man sich daher an dieser Art der Abhülfe gestoßen und darin wohl eine Spur persönlicher Heftigkeit, eine temperamentsmäßige Färbung gefunden. Andrerseits läßt sich auch das sogenannte Zelotenrecht, das man durch die That des Pinehas (4 Mos. 25, 8. 11) begründen wollte, nimmer in die Form eines Gewohnheitsrechtes fassen.

seines Vaters Haus. Nicht: unseres Vaters, nicht: eueres Vaters. Er fühlt sich als der Sohn dessen, der dies Haus zu seinem Tempel geweiht hat, in einzigartiger Weise, er übt das Hausrecht gegen den Unfug, der seines Vaters Haus entweiht. Tiefer Blickenden freilich konnte es nicht verborgen bleiben, daß nur der Messias ein Recht hatte, sich in diesem Sinne als der Erwählte Jehova's zu fühlen. Aber solche tiefer Blickende gab es noch nicht. Seine Anhänger, die auch bereits hier auf dem Fest ihn umgaben, brauchten nicht erst daraus auf seine Messianität zu schließen; sie wußten, daß er der Messias sei. Sie konnten das unerhörte Vorgehen ihres Meisters, das auch sie in starres Erstaunen versetzte, sich dadurch zu erklären versuchen, daß sie nach einem Prophetenwort suchten, das solches von ihm auszusagen schien; und sie fanden eines. Denn in einem Psalm (69, 10) hatte nach messianischer Deutung der Messias zu Gott gebetet: Der Eifer um Dein Haus wird mich verzehren (Joh. 2, 17). Sahen sie es nicht schon vor Augen, wie ihn der Eifer verzehrte? Wenn das aber der Anfang war, was sollte das Ende sein?

Aber war es auch in der That der Anfang? Die ältere Ueberlieferung erzählt denselben Hergang gleich nach dem Palmeneinzug beim Todespassah (Marc. 11, 15—17), es müßte denn sein, daß derselbe sich beim letzten Passah in völlig analoger Weise wiederholt hätte. Eingewurzelte Mißbräuche lassen sich ja bekanntlich nicht mit einem Male abstellen. Es müßte derselbe also sich wieder eingeschlichen und Jesus ihn nochmals abgestellt haben. Ochsen und Schafe, Wechslertische und Taubenkäfige muß es doch immer wieder dabei gegeben haben und daraus die Aehnlichkeit der beiden Erzählungen erklärt werden. Und doch ist das, näher zugesehen, ganz unmöglich. Was zum ersten Male eine kühne That war, eine gewaltige Thatenpredigt, war in seiner Wiederholung eine einfache Uebung der Tempelpolizei, die Jesu Sache nun einmal nicht war. Die Viehhändler und Wucherer Jerusalems aber werden schwerlich so naiv gewesen sein, sich zum zweiten Mal von einem galiläischen Fanatiker überraschen zu lassen. Sie werden wohl gewußt haben, sich, falls der Unfug wirklich so rasch wiederhergestellt wurde, bei der Tempelpolizei nachhaltigen Schutz wider solche Attentate eines religiösen Eiferers gegen ihre Geldrollen und Viehstände zu sichern. Sollte aber trotz alledem der Vorfall sich wirklich wiederholt haben, so bleibt es unbegreiflich, wie die Ueberlieferung sich so reinlich in die beiden Hergänge getheilt haben sollte, daß

auch nicht mehr die leiseste Andeutung oder Rückweisung den Thatbestand verräth, wonach der zweite nur eine Wiederholung des ersten war.

Kann darum der Vorfall in der That nur einmal stattgefunden haben, so werden wir ihn mit Johannes auf den ersten Festbesuch Jesu versetzen müssen.*) Allerdings scheint Jesus beim letzten Festbesuch in der Volksbegeisterung, die sich noch eben in dem messianischen Triumphzuge documentirt hatte, einen Rückhalt besessen zu haben, dessen er bei seinem ersten Auftreten gänzlich entbehrte. Aber durch das ängstliche Aufsuchen eines solchen Rückhalts raubt man der That Jesu nur die wahre Größe, die eben nicht berechnet, sondern thut, was die Pflicht gebietet, komme, was da wolle; und in der That bedurfte es eines Rückhalts nicht, da jeder fromme Israelite im Herzen seiner kühnen That zustimmen mußte. Wollte Jesus aber einmal rechnen, so war es gerade die hochgespannte Situation bei seinem letzten Festbesuch, die ihn hindern mußte, durch eine solche Provocation die Katastrophe zu beschleunigen.**) Was hätte denn auch Jesus bei jenem letzten Festbesuch zu einer solchen Provocation bewegen können? So charakteristisch diese reformatorische Handlung die öffentliche Wirksamkeit Jesu eröffnet, indem er das Volk im Mittelpunkt seines religiösen Lebens aufsucht, um Einfluß darauf zu gewinnen, und ein Zeugniß wider die Störung und Vergiftung der nationalen Frömmig-

*) Sollte die ältere Ueberlieferung ihm gegenüber Recht behalten und der vierte Evangelist vielmehr den Vorfall anticipirt haben, so könnte es nur geschehen sein, um — man begreift freilich nicht recht, woher — das messianische Auftreten Jesu und seinen Bruch mit dem herrschenden Judenthum zu verfrühen. Aber einen ausgesprochen messianischen Charakter hatte ja diese reformatorische That noch durchaus nicht, und zu einem Bruch konnte es in Folge derselben nicht kommen, weil die Autoritäten in Jerusalem sich unmöglich offen zu Beschützern jenes Unfugs aufwerfen durften. Man darf auch nicht auf „die geschlossene Tradition der älteren Evangelien" pochen. Denn der erste und dritte Evangelist entlehnten, wie wir sahen (vgl. S. 109), ihr ganzes historisches Gerüst lediglich aus Marcus und mußten darum diesen Vorfall, den sie ihm nacherzählen, sammt allen überlieferten Ereignissen, die in Jerusalem spielen, mit ihm in den einzigen Festbesuch versetzen, von dem er überhaupt erzählt.

**) Marcus hat vollkommen Recht, daß in jener Situation die Antwort der Hierarchie auf einen Act, in welchem der vom Volke zum Messias Erklärte seine Herrschaft über die religiösen Angelegenheiten in Israel in die Hand nahm und die bestehende geistliche Obrigkeit thatsächlich absetzte, nur seine Ermordung sein konnte (Marc. 11, 18); aber an sich liegt doch in diesem Acte eines namenlosen Eiferers durchaus nichts, was die Hierarchen zu Mordplänen veranlassen konnte.

keitsübung durch gemeine Gewinnsucht ablegt, so zwecklos erscheint sie am Ende seiner Wirksamkeit. Damals hatte er ja das Volk als Ganzes längst aufgegeben, damals verkündigte er bereits dem Tempel in den klarsten Worten den Untergang. Und diesen der Zerstörung geweihten Tempel sollte er noch durch jene reformatorische That gereinigt und vor Entweihung geschützt haben?*)

Wäre trotz alledem der vierte Evangelist es gewesen, der die ältere Ueberlieferung von diesem Vorfall anticipirt hat, so würde er ohne Zweifel auch sonst dieselbe bereichert oder geändert haben nach seinen neuen Ideen; und doch lautet die ältere Erzählung fast wörtlich ebenso, wie die seine. Vielmehr hat Marcus noch einen Zug erhalten, der den auf die Hauptsache gerichteten späteren Erzählern zu unerheblich schien. Es war nicht bloß die Entweihung des Tempels durch den Marktunfug, den Jesus abstellte. Man mißbrauchte auch die Tempelvorhöfe zum Durchgang, um sich irgend einen Umweg zu ersparen, und ging mit Hausgeräth beladen hindurch. Auch das hat Jesus nicht geduldet (Marc. 11, 16). Oder sollte wirklich der vierte Evangelist das Zelotenthum Jesu gesteigert haben, indem er ihn die Münze verschütten und sich der Geißel bedienen ließ? Aber auch die ältere Erzählung läßt ihn doch die Tische umstürzen, wobei es ohne Verschütten der Münze nicht abgehen konnte; und erst der Gebrauch der Geißel, die freilich nicht für die Händler, sondern zum Austreiben des Viehes bestimmt war, macht doch die ganze Scene vorstellbar. Denn man begreift zuletzt nicht recht, wie Jesus es machen sollte, um die Händler eigenhändig hinauszuwerfen,

*) Kritiker, wie Strauß und Schenkel, wußten wohl, was sie thaten, wenn sie in dieser That eine Demonstration wider das ganze Opferwesen sahen, einen Ausdruck des Widerwillens Jesu wider den krassen Materialismus des Opferdienstes, oder ihn gar auf das Ende des ganzen Tempeldienstes hinweisen ließen und auf den neuen Tempel, den er für alle Völker inauguriren wollte. Aber wenn nur nicht dieser angebliche Zweck der Tempelreinigung das runde Gegentheil von dem wäre, was jeder darin sehen mußte, von der höchsten Heilighaltung des Tempels, die sich dann auch auf den Cultus erstreckte, dem er bestimmt war. Auch hat schon Keim erkannt, daß dies der ganzen geschichtlichen Stellung Jesu zum Alten Testament widerspricht, die nur eine conservative sein konnte und, wie wir aus zweifellosen Zeugnissen sehen werden, auch war. Aber dann wird eben diese ganze Demonstration unter den Verhältnissen des letzten Festbesuches eine völlig zwecklose.

während sie sich wohl selbst die Thüre wiesen, wenn es galt, ihren Thieren nachzulaufen.*)

Noch weniger kann natürlich der vierte Evangelist die wuchtigen alten Prophetenworte in ein farbloses Verbot des Tempelmarktes abgeschwächt haben. Umgekehrt wäre es noch allenfalls denkbar, daß die mündliche Ueberlieferung die im Einzelnen nicht mehr bekannten Strafworte Jesu in alttestamentliche Prophetenworte kleidete. Aber Johannes berichtet ja nur ein Wort, mit welchem Jesus die Taubenverkäufer anfuhr; und unmöglich können wir uns doch denken, daß derselbe den ganzen vorangehenden Hauptact stillschweigend vollzog, der doch seine eigentliche Bedeutung und Wirkung erst empfängt, wenn flammende Worte ihn begleiteten. Marcus selbst deutet ja aufs Klarste an, daß auch die von ihm erhaltenen Prophetenworte nur ein Moment waren in seiner Rede, womit er den Unfug als Tempelschändung brandmarkte (Marc. 11, 17). Daß sie dies Haus zur Räuberhöhle gemacht, hat er ihnen vorgeworfen mit einem Kraftwort aus Jeremias (7, 11), um die bei diesem Marktwesen unausbleiblichen Uebervortheilungen und Betrügereien als das zu charakterisiren, was sie waren, als schnöden Raub. Dem hat er die hochheilige Bestimmung dieses Hauses gegenübergestellt mit dem Wort des Jesaja: „Mein Haus soll ein Bethaus genannt werden für alle Heiden" (56, 7).**)

*) Jedenfalls begreift man nicht, wie der feingebildete Alexandriner, dem man das Evangelium zuschreibt, gerade die Geißel hinzudichten konnte, an der schon Origenes Anstoß nahm und die man gern als bloße Symbolik betrachtete. Vielmehr wird der Unterschied, den auch die ältere Erzählung zwischen den Taubenverkäufern und den anderen Viehhändlern macht, erst im vierten Evangelium klar. Seltsam genug war es freilich, wenn man ihre Behandlung milder fand, weil sie das Opfer der Armen feilboten; denn darum werden sie nicht weniger ihren Profit gemacht haben, wie die anderen Tempelschänder. Aber freilich konnte er ihre Thiere, die sie in Käfigen auf ihren Sitzen feilboten, nicht austreiben, wie das andere Vieh. Ja, will man einmal Silben stechen, so ist der Zelotismus noch größer in der älteren Erzählung, wo Jesus nicht bloß die Verkäufer austreibt, sondern auch die Käufer, was sich freilich dem verständigen Leser von selbst versteht.

**) Eine überfeine Kritik hat, weil die Schlußworte bei den anderen Evangelisten fehlen, gemuthmaßt, daß der heidenfreundliche Marcus mit diesem Zusatz irgend welche dogmatischen Beziehungen auf die Aufnahme der Heiden in die Gemeinde habe eintragen wollen, obwohl man freilich schwer begreift, wie er das in diesem Zusammenhange bedeuten kann. Sie übersah nur, daß sie damit das Wort Jesu unbegreiflich machte; denn der Tempel ist nun einmal keineswegs zunächst ein Bethaus, sondern in

Dieser Theil des Tempels war nämlich in der That ausschließlich ein Bethaus; denn die Heiden, die zu den Festen mit heraufzogen und in diesem Vorhof Zutritt fanden, kamen nicht, um an dem Opferdienst Israels Antheil zu nehmen, was sie nicht durften, wenn sie nicht durch Annahme der Beschneidung dem gottgeweihten Volk sich einverleiben wollten, sondern um den Gott Israels anzubeten (Joh. 12, 20). Die Andacht der Heiden war es, die Israel zunächst durch die Bedürfnisse seines Opferwesens störte. Darum griff Jesus zu jenem Jesajawort. Wunderbare Fügung! Zum ersten Male stand der Messias Israels vor seinem Volke, dem er seine ganze Wirksamkeit mit fast peinlicher Ausschließlichkeit gewidmet hat, und durch die Situation, in welcher er auftritt, wird er mit dem ersten Tadelwort, das er an sein Volk richtet, der Anwalt der Völker, die einst in das Erbe Israels eintreten sollten.

Durch das kühne Vorgehen Jesu waren die Volkshäupter in eine peinliche Verlegenheit versetzt. Aus materiellen Gründen konnten sie dasselbe nicht anfechten, ohne sich in einen schreienden Widerspruch mit dem Gewissen des Volkes zu setzen, das in seinem billigenden Schweigen laut genug gesprochen hatte. Anerkennen konnten sie die That Jesu noch weniger, wenn sie nicht sich selbst, die sie den Unfug wider besseres Wissen und Gewissen so lange geduldet, aufs Schwerste compromittiren wollten und den Galiläer, der an ihrer Statt gethan, was sie längst hätten thun sollen, in seinem göttlichen Recht anerkennen. Jenes verbot ihr Streben nach der Volksgunst, von der zuletzt doch all ihre Autorität abhing, um deretwillen allein ihnen von den Machthabern belassen war, was sie davon noch besaßen; dieses schien ihre Ehre noch schlimmer zu verletzen und auf einen unbekannten Emporkömmling zu übertragen. So entschieden sie sich dafür, sein Vorgehen aus formellen Gründen zu bemängeln und ihn nach seiner Legitimation dafür zu fragen (Joh. 2, 18). Eine ganz richtige Erinnerung daran hat sich auch noch in den älteren Evangelien erhalten (Marc. 11, 27f.), was um so bedeutungsvoller ist, als in der Umgebung, in welche sie die Tempelreinigung versetzen, weder

---

erster Linie ganz anderen Zwecken bestimmt. Und sie vergaß, wie freilich die Ausleger bis auf den heutigen Tag, wo die Szene spielt, nämlich im Heidenvorhof.

die Beziehung der Vollmachtfrage auf dieselbe aufrecht zu erhalten war, noch die ursprüngliche Antwort darauf aufbewahrt werden konnte.*) Hatte Jesus aber bei seinem ersten Erscheinen in Jerusalem eigenmächtig den Tempelunfug abgestellt, so lag allerdings die Frage nahe, in welcherlei Vollmacht er das gethan habe. Auf diese Frage konnte aber Jesus eine kurze und runde Antwort nicht geben. Denn so gewiß er sich darüber vollkommen klar war, daß er zum Messias bestimmt sei, so sehen wir doch aus den älteren Evangelien, daß er aus guten Gründen, die uns bald klar werden sollen, mit dem directen Bekenntniß seiner Messianität vor dem Volke zurückhielt. Eben darum hatte er ja seine öffentliche Wirksamkeit mit einer Handlung begonnen, welche diese messianische Vollmacht noch keineswegs direct beanspruchte. Aber er konnte ebenso wenig die Vollmacht, in der er diese Handlung vollzog, einfach als die prophetische qualificiren, weil das ja eine Verzichtleistung auf den viel höheren Beruf, dessen er sich bewußt war, zu involviren schien. So antwortete er denn mit einem Räthselwort, das in seinem Sinne den vollen Anspruch

*) Vollkommen richtig erkennen die älteren Evangelien, daß bei jenem letzten Festbesuch, in den sie die Tempelreinigung versetzen, es sich nur noch um die Messianität Jesu gehandelt haben kann, die doch mit diesem reformatorischen Act an sich noch garnicht beansprucht war. Daher dehnt schon Marcus die Beziehung der Vollmachtfrage im Ausdrucke zugleich auf analoge Uebergriffe aus, wobei er besonders an die messianische Demonstration beim Palmeneinzug zu denken scheint (11, 28). Die beiden anderen Evangelien (Matth. 21, 23. Luc. 20, 1) heben besonders das Lehren Jesu im Tempel hervor, das freilich bei der in Israel herrschenden Lehrfreiheit einer besonderen Vollmacht garnicht bedurfte, wenn man es nicht mit Lucas ausdrücklich auf die frohe Botschaft vom nahenden Gottesreiche bezieht. Allein sie übersahen, daß in dieser Situation jene Vollmachtfrage überhaupt geschichtlich unbegreiflich wird, da ja Jesus, indem er sich beim Einzuge als den messianischen König hatte feiern lassen, gar keinen Zweifel mehr übrig ließ, welcherlei Vollmacht er beanspruchte. Es konnte sich vielmehr damals überhaupt nur noch darum handeln, mit welchem Recht er die messianische Vollmacht in Anspruch nahm; und darauf bezieht sich auch das Gespräch, das sie nach Marc. 11, 29 ff. an die Vollmachtfrage anschließen und das freilich schon darum nicht auf diesen ersten Festbesuch fallen kann, weil Jesus bei ihm sich noch garnicht als Messias erklärt, und weil er deutlich die Wirksamkeit des Täufers als abgeschlossen voraussetzt (Marc. 11, 30), was sie zu dieser Zeit noch keineswegs war (Joh. 3, 24). Umgekehrt werden wir sehen, daß sie die ursprüngliche Antwort auf jene Vollmachtfrage, deren richtige Deutung noch Marcus erhalten hat, nicht bringen konnten, weil dieselbe auf eine Zukunft hinwies, die bei jenem letzten Festbesuch längst Vergangenheit geworden war.

auf die messianische Vollmacht wahrte, das aber in diesem Sinne von den Fragern und vom Volke weder verstanden werden konnte, noch sollte (Joh. 2, 19).

Dies Räthselwort hat nicht nur zur Zeit, da es gesprochen ward, sondern auch nachmals in der Erinnerung der Gemeinde sehr verschiedene Deutungen erfahren, und noch bis heute dauert der Streit über seine ursprüngliche Bedeutung fort. Zunächst kann über die Geschichtlichkeit des Wortes kein Zweifel sein. Es ist Jesu unvergessen geblieben, daß er vom Abbrechen und Neubauen des Tempels geredet hatte. Noch nach zwei Jahren war dies Wort in Aller Munde, noch am Kreuze rief man es Jesu höhnend zu, wer den Tempel abbrechen und in drei Tagen aufbauen könne, der müsse auch sich selbst zu retten und wunderbar vom Kreuz herabzusteigen im Stande sein (Marc. 15, 29 f.). Man hat es also als leere Prahlerei gefaßt, als habe sich Jesus die Wundermacht zugeschrieben, in drei Tagen einen Neubau des Tempels ausführen zu können. Vergeblich aber würde man die Thatsache, daß dieses Wortes noch bei der Kreuzigung Jesu gedacht wurde, dafür geltend machen, daß dasselbe nur beim letzten Festbesuch gesprochen sein könne. Denn da dies Wort noch eben bei dem Prozesse Jesu eine große Rolle gespielt hatte (Marc. 14, 57 f.), so mußte es schon darum in Aller Munde sein. Dennoch erzählt Marcus ausdrücklich, daß man den Wortlaut, auf den doch Alles ankam, schon damals nicht mehr festzustellen vermochte (V. 59). Es ist aber offenbar undenkbar, daß ein Wort, welches Jesus vor wenigen Tagen zu seinen jetzigen Richtern gesprochen hatte, nicht mehr sollte zu verificiren gewesen sein.

Bei dem Prozesse Jesu konnte nun freilich die eigentliche Bedeutung des Wortes nicht in jener Prahlerei gefunden werden, oder doch nur insofern, als jene Anmaßung eines Neubaues immer den Gedanken involvirte, daß er etwas Besseres an die Stelle des alten Heiligthums setzen könne; hier lag das Gravirende des Wortes vielmehr darin, daß er das bestehende Heiligthum niederreißen zu wollen erklärt hatte. Aber ausdrücklich berichtet die ältere Ueberlieferung, daß es falsche Zeugen waren, welche das Wort in dieser Form denuncirten;*) und doch fehlt uns auf

*) In diesem Sinne wurde noch Stephanus von falschen Zeugen beschuldigt, auf dies Wort seines Meisters zurückgewiesen zu haben, und völlig richtig dasselbe

ihrem Boden jede Spur, die auf den ursprünglichen Sinn des Wortes führen könnte, da es im Volksmunde natürlich nur in der Form cursirte, die es durch jene absichtliche Fälschung erhalten hatte. Dagegen erfahren wir denselben aus Johannes.*) Jesus hatte nicht gesagt, daß er den Tempel niederreißen wolle, sondern er hatte die Hierarchen, nicht ohne feine Ironie, aufgefordert, dies selbst zu thun d. h. das Werk der Zerstörung dieses Gottestempels, das sie mit der Duldung solcher Mißbräuche in demselben begannen, zu vollenden. Mußte jene schamlose Entweihung des Tempels durch das Marktunwesen nothwendig das religiöse Leben des Volkes in seinem Herzpunkt vergiften, indem es das Opferwesen und den ganzen Tempelcult immer mehr zu einem äußeren Werkdienst machte, bei dem es hauptsächlich aufs Bezahlen ankam, so konnte die Duldung dieser Mißbräuche nur zur Entwerthung der ganzen alttestamentlichen Theokratie, deren Mittelpunkt der Tempel bildete, und damit zu seinem wie zu ihrem Untergange führen. Während Jesus eben durch seine reformatorische Handlung gezeigt hatte, wie hoch er diesen Tempel ehrte und wie wenig er gesonnen war, die altheiligen Formen der Theokratie, wie sie unter der vorbereitenden Offenbarung Gottes sich gebildet hatten, ohne weiteres wegzuwerfen, waren sie es, die ihre Hüter sein sollten und statt dessen die unausbleibliche Zertrümmerung derselben herbeiführten. Mochten sie

---

dahin interpretirt, daß Jesus damit einen Umsturz der gesammten Cultussitte intendirt habe (Apostelgesch. 6, 13 f.). In diesem Sinne meinen auch noch Strauß und Schenkel das Wort Jesu wirklich verstehen zu müssen; aber auch hier ist ihnen mit Recht entgegengehalten, daß ein solches Attentat gegen den Tempel und die gesetzliche Ordnung Allem widerspricht, was wir geschichtlich über die Stellung Jesu zum Alten Testament wissen, vollends in diesem Zusammenhange, wo Jesus eben noch in heiligem Eifer den Tempel vor Entweihung zu schützen versucht hatte. Damit fällt auch die hämische Unterstellung von Strauß, daß die ältere judenchristliche Ueberlieferung dies ihr höchst unbequeme Wort zuerst abzuleugnen versucht habe, bis dann der vierte Evangelist, dem es doch nach seiner Auffassung Seitens der Kritik nur äußerst sympathisch sein konnte, es zwar zugestanden, aber — man sieht durchaus nicht, warum — völlig umgedeutet habe.

*) Es ist eine glänzende Bestätigung der geschichtlichen Erinnerungen, die dem vierten Evangelium zu Grunde liegen, daß es allein uns die geschichtlich einzig mögliche ursprüngliche Form dieses Wortes erhalten hat. Selbst ein Kritiker wie Keim, der dies Evangelium für völlig ungeschichtlich hält, erklärt, der Sinn dieses Wortes könne nur gewesen sein, daß mit der Verwerfung des Messias auch der Tempel falle, wie ihn doch im Wesentlichen gerade Johannes, und nur er faßt.

es denn thun auf ihre Verantwortung, er hatte keine Schuld daran; und es waren falsche Zeugen, die ihm nachsagten, daß er erklärt habe, mit frevler Hand zu dieser Zertrümmerung schreiten zu wollen.

So erklärte schon der erste Theil jenes Räthselwortes deutlich genug, warum jene reformatorische Handlung unaufschiebbar war; aber er enthielt noch nicht die Antwort auf die an ihn gerichtete Frage, welcher Art die Vollmacht sei, kraft derer er gerade sich zum Einschreiten gegen jenen Unfug berufen gefühlt hatte. Diese Antwort bringt erst die Hinweisung darauf, daß er in dreien Tagen d. h., nach sprüchwörtlicher Redeweise (vgl. Hos. 6, 2), in kürzester Frist einen anderen wieder aufrichten werde. Wie man dieses Wort zur Zeit des Evangelisten Marcus verstand, zeigt deutlich die Erläuterung, die er bei der Wiedergabe desselben im Zeugenverhör (Marc. 14, 58) in dasselbe verflochten hat. Er verstand den anderen Tempel von einem nicht mit Händen gemachten im Gegensatze zu dem steinernen Gotteshause, das von Menschenhänden gebaut war. Ihm war, wie seinem Lehrer Petrus (1. Petr. 2, 5. 4, 17), die Gemeinde, in welcher in höherem Sinne als in dem steinernen Gotteshause Gott wohnte, der geistige Tempel, den Jesus auferbaut hatte. Ohne Zweifel ist diese älteste Deutung die richtige. Jehova hatte von Anbeginn an verheißen, Wohnung zu machen unter seinem Volk (2. Mos. 29, 45 f.), und in vorbildlicher Weise diese Verheißung erfüllt, indem er thronte im Dunkel des Allerheiligsten über den Cherubim der Bundeslade. Allein schon die Propheten hatten darauf hingewiesen, daß diese Verheißung sich in vollerem und tieferem Sinne erfüllen werde zur messianischen Zeit in der vollendeten Theokratie (Ezech. 37, 27). Diese Zeit war Jesus herbeizuführen gekommen, vollendet sollte die Theokratie werden in dem von ihm zu begründenden Gottesreich. Und heute, wo er seine öffentliche Wirksamkeit antrat, blickte Jesus hinaus auf den neuen Tempel des Gottesreiches, den er in kürzester Frist aufzubauen beginnen wollte, damit Gott im vollsten Sinne Wohnung machen könne unter seinem Volke. Dann kann dies Wort freilich nur bei seinem ersten Festbesuch gesprochen sein, wo die Gründung dieses Gottesreiches noch bevorstand, während es bei seinem letzten Festbesuche längst begründet war in der Jüngergemeinschaft. Damals konnte Jesus auf jene Gründung hinweisen als auf den Thaterweis der göttlichen Vollmacht, die er zu seinem reformatorischen Vorgehen besaß. Denn wer die viel höhere Vollmacht

besaß zur Vollendung der Theokratie, die nur der Messias bringen konnte, der mußte selbstverständlich die viel geringere (prophetische) Vollmacht besitzen, himmelschreiende Mißbräuche innerhalb der alten Theokratie abzustellen.

Das Räthselwort Jesu hat aber der Gemeinde keine Ruhe gelassen, und immer tiefere Geheimnisse glaubte man in demselben zu entdecken. Als die Zeit gekommen war, wo man unter der Leitung des Geistes das tiefste Geheimniß der Person Jesu erkannt hatte, das er selbst nur in flüchtigen Andeutungen ahnen ließ, als man ihn als den erkannt hatte, in welchem das ewige Wort Fleisch geworden war und Wohnung gemacht hatte unter den Menschen (Joh. 1, 14), da fing man an, seinen Leib als den Tempel Gottes zu betrachten, von welchem Jesus geredet habe. Dann erinnerten die sprüchwörtlichen drei Tage an die wirklichen drei Tage, die dieser Leib einst im Grabe geruht hatte, dann war das Niederreißen dieses Tempels durch die Juden seine Ermordung, die Wiedererrichtung desselben seine Auferstehung. So hat sich Johannes dieses Wort gedeutet (2, 21). Dann war dasselbe freilich keine Antwort auf jene Vollmachtfrage, zu der es ja garnicht paßt, sondern auf eine Zeichenforderung der Juden (2, 18).*) Nach seiner Auffassung erblickte Jesus in der Unempfänglichkeit, mit der sie für seine sich selbst mit leuchtender Evidenz rechtfertigende That noch ein Zeichen verlangten, bereits den Anfang des Endes. Er sah, daß diese Unempfänglichkeit zuletzt zu der Verstockung führen mußte, die mit dem Messiasmord endete. Daher forderte er sie auf, zu jenem Aeußersten fortzuschreiten, damit ihm Gelegenheit gegeben werde, ihnen das Eine große Zeichen zu geben, das ihnen gegeben werden sollte in seiner Auferstehung. Auf dieses Zeichen hat später Jesus wirklich hingewiesen, als man ein Zeichen seiner Messianität von ihm forderte (Matth. 12, 39 f.), und Johannes, der nach seiner tiefsinnigen Auffassung der Geschichte überall bereits im Anfange das Ende sieht, hat jenes Räthselwort auf dies Jonaszeichen gedeutet.

---

*) Die Kritik weiß dies wieder nur nach ihrer alten Schablone zu erklären, wonach der vierte Evangelist hier synoptische Materialien verarbeitete (Marc. 8, 11. Matth. 12, 38). Aber wir werden sehen, daß derselbe diese Zeichenforderung in ihrem geschichtlichen Zusammenhange sehr wohl kennt (Joh. 6, 30). Er sah also hier bereits ein Vorspiel derselben.

Aber die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist das nun einmal nicht. Schon darum nicht, weil bei dieser Gelegenheit die Juden kein Zeichen verlangt haben können. Denn ein prophetisches Vorgehen, wie der Act der Tempelreinigung, bedurfte zu seiner Rechtfertigung eines Zeichens nicht. Der Täufer galt überall im Volke als ein großer Prophet, und hatte doch nie ein Zeichen gethan (Joh. 10, 41). Allein auch zu dem Gedanken an seinen Tod lag in der geschichtlichen Wirklichkeit noch nicht der entfernteste Anlaß vor. So tiefsinnig es war, wenn Johannes in dem Vorgehen der Hierarchie, welche, statt ihre Schuld zu bekennen, damit begann, das Thun Jesu aus formellen Gründen zu bekritteln, bereits den Keim ihrer späteren Todfeindschaft gegen Jesum sah; in der Gegenwart lag noch nicht das geringste Zeichen einer solchen vor, und darum auch kein Anlaß zu einer Weissagung, welche seinen Tod voraussetzte. Freilich auch darin wird Johannes die ursprüngliche Form des Wortes erhalten haben, daß Jesus nicht, wie es wegen der Vermischung von Bild und Deutung bei Marcus (14, 58) scheint, mit dürren Worten dem gegenwärtigen Tempel einen anderen entgegenstellte. Denn damit wird die änigmatische Pointe des Wortes aufgehoben und der späteren Deutung jeder Anknüpfungspunkt genommen. Vielmehr, wie noch aus der volksthümlichen Anführung dieses Wortes (Marc. 15, 29) erhellt, hatte Jesus von dem Tempel schlechthin geredet, dessen Idee sich ebenso vorbildlicher Weise in dem steinernen Gotteshause verwirklicht hatte, welches das Verfahren der Hierarchen schließlich dem Untergang weihte, wie sie sich vollkommen in dem von Jesu zu gründenden Gottesreiche verwirklichen sollte, das er zu erbauen im Begriff stand.*)

Daß auch bei der richtigen Auffassung des Sinnes, in welchem Jesus ursprünglich dies Räthselwort sprach, die Hierarchen es nicht ver-

---

*) Nicht freilich hatte er beide Male von einem gegenwärtigen Tempel geredet, wie es Johannes faßt, was Jesus nur konnte, wenn er dabei auf seinen Leib hindeutete. Das kann aber nicht geschehen sein, da der Evangelist selbst gesteht, daß die Jünger erst nach der Auferstehung Jesu auf ihre Deutung gekommen seien (2, 22), und da er erzählt, daß die Hierarchen bei seinem Worte ausschließlich an das steinerne Gotteshaus dachten (V. 20). Allerdings mußte auch in jenem Falle beiden der Sinn seiner Worte dunkel bleiben; aber daß er von seinem Leibe rede, konnte Niemand bezweifeln, wenn er, auf ihn deutend, die Juden aufforderte, diesen Tempel abzubrechen, damit er ihn in drei Tagen aufrichten könne.

stehen konnten, ist freilich klar. Es war auch nicht ihre Weise, sich um den Sinn desselben sonderlich zu bemühen. Ihnen genügte, bei dem nächstliegenden Wortsinn stehen zu bleiben, um denselben als einfachen Widersinn spöttisch abzuweisen. Sechsundvierzig Jahre war an diesem Tempel gebaut worden (vgl. S. 301), und er meinte, in drei Tagen einen solchen Bau aufrichten zu können (Joh. 2, 20). Eben so wenig freilich konnte Jesus daran denken, ihnen das Verständniß seines Wortes zu eröffnen, für das ihnen noch alle Vorbedingungen fehlten. Er mußte sich dabei beruhigen, ihre Frage nach seiner Vollmacht zu einer That, die ihre Berechtigung in sich selbst trug, mit einem Wort abgewiesen zu haben, das für ihn die tiefste Lösung derselben enthielt, wenn es auch für sie noch unverständlich blieb. Immerhin hatte er keinerlei Vollmachten beansprucht, die in ihre Rechte eingriffen. So konnte man, was geschehen war, mit Vergessenheit bedecken, die Niemand mehr bedurfte, als sie. Den seltsamen Eiferer aber, der mit Räthselworten spielte, wo es galt Ansprüche zu vertheidigen, die er so keck erhoben hatte, konnte man ruhig seiner Wege gehen lassen.

Und so begann Jesus ungehindert seine öffentliche Wirksamkeit in Jerusalem.

---

2. Unter dem Banne der Hierarchie.

Hatte Jesus bei der Tempelreinigung so geflissentlich die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich gelenkt, so kann er auch während der übrigen Festzeit nicht etwa nur gelegentlich gewirkt haben, sondern er muß als einer hervorgetreten sein, der es für seinen Beruf hielt, sich dem Volke und seinen höchsten Interessen zu widmen. Das konnte er aber zunächst nur, indem er als Lehrer auftrat, nur freilich nicht als einer der zünftigen Gesetzeslehrer, deren Lehrschein lediglich auf den Namen irgend eines großen Rabbi lautete, zu dessen Füßen er gesessen, sondern als ein Lehrer von Gottes Gnaden. Er brauchte auch seinem Volke nicht zuzumuthen, daß es diesen Unterschied nur herausfühlen sollte aus Art oder Inhalt seines Lehrens; denn die ihm bei der Taufe gewordene Geistes=

ausrüstung befähigte ihn, auch dem noch sinnlich gerichteten Volke es klar zu machen, daß er von Gott gesandt sei. Gott war mit ihm, das mußte auch dem Blödesten deutlich werden durch die Wunder, die er that (vgl. Joh. 3, 2) und die wohl wesentlich in ganz außerordentlichen, wunderbaren Heilungen bestanden (vgl. 4, 45 ff.). Es wird später zweifellos vorausgesetzt, daß sein Lehren schon jetzt sich nicht etwa um allgemeine religiöse oder sittliche Wahrheiten bewegte, sondern daß dasselbe die Eine große Frage ins Auge faßte, um die sich seit den Tagen des Täufers das neu erwachte Interesse des Volkes bewegte, die Frage nach der messianischen Heilszukunft, nach dem Kommen des Gottesreiches (vgl. 3, 3). Aber wie tief er freilich auf diese Frage einging oder wie weit er sie mehr propädeutisch behandelte, wie weit er insbesondere jetzt schon ahnen ließ, welche Bedeutung seine Person und sein Auftreten für diese Heilszukunft haben sollte, das zu entscheiden erlaubt uns der wortkarge Bericht unserer Quelle durchaus nicht.

Daß das Auftreten Jesu nicht geringes Aufsehen in der Festversammlung machen mußte, ist klar. Noch nach mehr als einem halben Jahre erzählte man sich in Galiläa von den wunderbaren Heilungen, die jener Jesus von Nazaret auf dem Feste verrichtet habe, so daß selbst ein dem Volke sehr fern stehender Beamter, als Jesus dort wiedererschien, sich an ihn um Hilfe für seinen kranken Sohn wenden konnte (4, 45 ff.). Aber daraus folgt nicht, daß es schon zu einem eigentlichen Messiasglauben kam.*) Zwar fehlte es auch hier sicher an solchen nicht, die geneigt waren, in dem Nachfolger des Täufers den Mann der Volkserwartung zu sehen; aber die große Menge wird darüber schwerlich hinausgekommen sein, in ihm den durch seine Wunderthaten legitimirten Gottgesandten zu schauen (3, 2), über dessen letzte Ziele man noch völlig im Unklaren

---

*) Auch die Art, wie unser Evangelist den Glauben an Jesu Person, der sich darauf begründete (2, 23), charakterisirt, bürgt keineswegs dafür, daß man ihn jetzt schon mit dem Namen nannte, den ihm später die Verehrung des Volkes als dem gotterwählten Träger jener Heilszukunft beilegte. Denn theils ist es die Weise des Evangelisten, die von ihm selbst angedeuteten Stufen jenes Glaubens im Ausdrucke nicht zu unterscheiden, theils war er in der Zeitferne, in der er schrieb, selbst schwerlich mehr im Stande, die Eigenart des Glaubens, wie sie Jesu in den verschiedenen Epochen seiner Wirksamkeit entgegentrat, mit geschichtlicher Klarheit von einander zu sondern.

blieb, auch wohl kaum viel nachzudenken geneigt war. Jedenfalls ließ das ganze Verhalten Jesu darüber keinen Zweifel, wie klar er diesen tiefsten Grund durchschaute, auf welchem der Beifall, den er fand, beruhte (2, 23—25). Dies konnte freilich nur einer wahrnehmen, welcher an der Art, wie Jesus sich seinen ersten wirklichen Anhängern hingab, einen Maßstab für den Unterschied seines Verhaltens hatte. Jesus vertraute sich ihnen nicht an, erzählt Johannes; er ging, selbst wo ihm scheinbare Glaubenswilligkeit entgegentrat, doch nicht so heraus mit der Sprache, wie im Kreise jener Anhänger, seine ganze Lehrwirksamkeit war und blieb eine mehr propädeutische. Er that auch nichts, um diese Kreise fester an sich zu knüpfen, um einen engeren Jüngerkreis um sich zu bilden, wie er doch später in Galiläa that; er begnügte sich mit den ersten flüchtigen Anregungen. Der Evangelist hat unstreitig Recht, wenn er als Grund davon angiebt, daß Jesus sich durch den äußeren Beifall, der wesentlich auf dem Eindruck seiner Wunderthaten beruhte, nicht täuschen ließ; daß er sah, wie wenig die Begeisterung für ihn wegen des Grundes, auf dem sie ruhte, eine wirkliche Empfänglichkeit für das Beste, was er zu bringen hatte, verbürgte. Er sah, daß jene Anregungen nicht in die Tiefe gingen, auch bei seinen engeren Landsleuten nicht.

Vollends bei den Bewohnern der Hauptstadt, denen doch seine Wirksamkeit auf dem Feste vor Allem galt. Hier freilich hatte die Unempfänglichkeit, auf welche Jesus traf, noch einen besonderen Grund. Hier war man gewöhnt, in allen religiösen Angelegenheiten Weisung und Leitung von oben her zu empfangen, von der Hierarchie, die in Jerusalem ihren Sitz und ihren unmittelbarsten Einfluß hatte. Noch war kein feindseliger Schritt von ihrer Seite geschehen;*) aber daß die Hierarchie nach dem Auftritt im Tempel Jesu nicht sehr hold sein konnte, das mußte sich jeder sagen. So war von vorn herein in der Hauptstadt die Neigung gering, sich mit dem einzulassen, der es gewagt hatte, den Volkshäuptern unbequem zu werden. Eine Bevölkerung, auf welcher der schwüle Druck einer Hierarchie lastet, ist eben nicht so leicht geistig in Bewegung zu setzen; und was sich in der übrigen Festversammlung etwa regte, war noch nicht stark genug, um einen irgend nennenswerthen Impuls zu geben.

---

*) Es ist durchaus unrichtig, wenn man behauptete, das vierte Evangelium lasse die Hierarchie von vorn herein Jesu in schroffster Feindschaft gegenübertreten.

In der hauptstädtischen Bevölkerung war es sicher überwiegend kühle Zurückhaltung, die Jesu begegnete; und wo doch ein gewisses Interesse sich zu regen begann, da wagte es nicht laut zu werden, so lange die Volkshäupter sich in Schweigen hüllten. Solche, die ihren Kreisen näher standen, wußten freilich noch genauer, wie es dort stand. Es ist eben gegen die Natur einer jeden Hierarchie, eine Autorität anzuerkennen, die nicht von der ihrigen legitimirt ist. Ehe noch die tonangebenden Kreise ein eigentlich feindseliges Wort gegen Jesum gesagt hatten, stand er unter ihrem Banne. Das konnte Niemand stärker fühlen, als die Mitglieder des Sanhedrin selbst. Als eines derselben, ein gefeierter Schriftgelehrter von der pharisäischen Partei mit Namen Nakdimon (Nicodemus, vgl. 3, 1. 10), sich soweit von Jesu angeregt fühlte, daß er sich entschloß, ihn persönlich aufzusuchen, wagte er es doch nicht, dies am hellen Tage zu thun (3, 2). Seine Collegen durften es nicht wissen, daß er mit dem Galiläer Beziehungen unterhielt. Was uns von den Verhandlungen Jesu mit ihm mitgetheilt wird', ist das Einzige, was uns einige tiefere Blicke in die damalige Situation und Wirksamkeit Jesu thun läßt.*)

Höchst charakteristisch ist die Art, wie der Schriftgelehrte sich bei Jesu einführt. Er erklärt sich mit so manchen Anderen bereit, ihn als gottgesandten Lehrer anzuerkennen, als welchen ihn seine Wunder beglaubigt haben (3, 2). Er hat es wohl gemerkt, daß Jesus sein letztes Wort noch nicht gesprochen; ihm, der selbst ein Lehrer in Israel, soll er es im Vertrauen rund heraus sagen, worauf er eigentlich hinauswolle,

---

*) Für Strauß genügte der Wunsch, das Christenthum von dem Vorwurfe zu entlasten, daß es nur bei dem geringen Volke Eingang gefunden habe, als Motiv für die Erdichtung dieser ganzen Erzählung. Er vergaß, wie Jesus selbst den Herrn Himmels und der Erde preist, daß er seine Offenbarung den Weisen und Gebildeten verborgen habe (Matth. 11, 25), und wie Paulus sich durchaus nicht genirt zu bekennen, daß nicht die Weisen es waren, die zur Gemeinde berufen wurden (1 Cor. 1, 26 ff.). Daraus daß dem Evangelisten diese Scene von repräsentativer Bedeutung ist für die gesammte Wirksamkeit Jesu in Jerusalem, folgt nicht, daß Nicodemus nur eine typische Figur ist und das ganze Gespräch eine freie Entwickelung seiner theologischen Anschauungen. Wenn man aber in älterer Zeit wenigstens zweifelnd frug, wie denn Johannes zur Kenntniß dieses nächtlichen Gesprächs gekommen sein könne, so übersah man, daß das Motiv, aus welchem Nicodemus Jesum Nachts aufsuchte, ja keineswegs ausschließt, daß er denselben von seinen vertrauten Anhängern umgeben fand.

welches denn die neue Lehre sei, die er seinem Volke zu bringen habe. Jesus aber läßt sich auf dies Verlangen garnicht ein, sondern tritt ihm entgegen mit der praktischen Forderung eines völlig neuen Lebensanfanges, die er an jeden zu richten habe, der an der nahenden Heilszukunft, dem Gottesreiche, Antheil nehmen wolle (3, 3). Es ist die Forderung der Sinnesänderung, mit der schon der Täufer auftrat, nur dem gesetzesstrengen Manne gegenüber, der ja in seiner Weise immer nach der Erfüllung des göttlichen Willens gestrebt und sich grober Laster und Sünden enthalten hatte, mehr positiv hinweisend auf den Beginn eines neuen höheren Lebens, wie es ihm bis dahin noch gänzlich gefehlt hatte. Eine solche Forderung schien nun freilich dem selbstzufriedenen Pharisäer wohl ganz angemessen für Zöllner und Sünder; aber daß Jesus dieselbe an ihn und Seinesgleichen richtete, das mußte ihm doch völlig widersinnig erscheinen. Denn selbstverständlich war es nicht ein Mangel an Verständniß, wenn der an die Bilderrede des Alten Testaments gewöhnte Schriftgelehrte sich stellte, als könne er dies Wort von einer neuen Geburt nicht begreifen, und mit der halb ironischen Hinweisung auf die Unmöglichkeit eines neuen Lebensanfanges im physischen Sinne jedes Eingehen auf ein schon in seinem buchstäblichen Sinne so widersinniges Wort, dem er schlechterdings keine Bedeutung abgewinnen konnte, ablehnte (3, 4).

Eben weil es ihm ja nicht an Verständnißfähigkeit fehlte, die durch weitere Belehrung gehoben werden konnte, sondern an der Willigkeit, die Forderung Jesu an sich herankommen zu lassen, wiederholte Jesus einfach seine Forderung, indem er bevorwortete, daß zu ihrer Erfüllung freilich nicht eine Wassertaufe genügen könne, wie die johanneische, die immer nur den menschlichen Entschluß zur Sinnesänderung abbildete, sondern daß es dazu der Geistesgabe der messianischen Zeit bedürfe. Denn der Geist allein könne ein höheres Leben erzeugen, wie es auf Grund des natürlichen Lebens, das aus der leiblichen Geburt stammt, sich nun einmal von selbst nicht entwickele. Eben darum dürfe Nicodemus sich nicht wundern, daß er seine Forderung so allgemein stelle, da nicht ein besonderer Grad von Sündhaftigkeit dieselbe bedingt, sondern der allgemeine Gegensatz des von Jesu verlangten höheren Lebens und des natürlichen, der darum ihre Nothwendigkeit zu einer schlechthin allgemeinen macht (3, 5—7). Mit seiner Polemik gegen die Ablehnung jedes Eingehens auf die Vorstellung einer solchen Neugeburt zeigt Jesus an einem Gleichniß, wie auch bei

diesem Vorgang die Ordnungen des höheren Lebens ihr Analogon finden im Gebiete des Naturlebens; und zwar greift er zu dem Gleichniß vom Winde, weil im Hebräischen, wie im Griechischen, Geist und Wind durch dasselbe Wort bezeichnet werden. Allerdings läßt sich Wesen und Hergang einer solchen Geburt aus dem Geiste nicht theoretisch demonstriren, sie will praktisch erfahren sein. Wie man an dem Brausen des Windes sein Wehen erfahrungsmäßig wahrnimmt, ohne doch seinen Ursprung oder sein Ziel ergründen zu können, so ist auch jene Geisteswirkung geheimnißvoll in ihrem Hergange, aber wahrnehmbar in ihren Erfolgen (3, 8). Daß trotzdem Nicodemus die Möglichkeit eines so geheimnißvollen Vorganges bezweifelte, erschien Jesu mit Recht bei dem gefeierten Lehrer Israels auffällig (3, 9 f.). Denn als solcher mußte er wissen, daß die Schrift Alten Testaments überall für die messianische Zeit eine Geistesausgießung in Aussicht stellte, welche Israel zum Dienste seines Gottes tüchtig machen werde und also auch dieses von ihm verlangte neue Leben müsse erzeugen können, daß aber freilich die Bedingung dieser, wie jeder anderen Gotteswirkung und darum auch der Erfahrung jenes Herganges, der gläubige Gehorsam gegen das Wort der Gottgesandten sei, wie Nicodemus ihn durch seine Ablehnung der von Jesu gestellten Forderung eben verweigert hatte.*)

Erst nachdem Jesus durch diesen indirecten Tadel den Nicodemus zum Schweigen gebracht hat, deckt er demselben den tiefsten Grund auf,

*) Wie wenig es sich hier um eine Entwickelung johanneischer Gedanken handelt, zeigt, abgesehen von der echt synoptischen Parabel, von dem bei Johannes nie wiederkehrenden Begriffe der Sinnesänderung, die Jesus auch in Galiläa Angesichts des nahenden Gottesreiches neben dem Glauben fordert (Marc. 1, 15), und von den alttestamentlichen Vorstellungen, an die er hier anknüpft, die Thatsache, daß der specifisch johanneische Begriff einer Geburt aus Gott dem hier entwickelten einer Geburt aus dem Geist ebenso völlig heterogen ist, wie die Anschauung von dem Geiste als Princip des neuen Lebens der johanneischen Auffassung von den Wirkungen des Geistes. Höchstens kann in dem doppelsinnigen Ausdruck des Evangelisten in 3, 3 eine Anspielung darauf liegen, daß die neue Geburt durch eine Wirkung von oben her erfolgt. Die Beziehung aber auf die christliche Taufe liegt der Stelle 3, 5 schon darum ganz fern, weil Johannes weder die Geburt aus Gott, noch die Geistesmittheilung irgendwo als an dieselbe gebunden betrachtet; ebenso die Lehre von der Erbsünde der Ausführung in 3, 6, da nach johanneischem Sprachgebrauch dort lediglich von der leiblichen Geburt die Rede ist, mit der das wahre geistige Leben, worauf es ankommt, nicht gegeben sei.

welcher ihn und Seinesgleichen hindert zu empfangen, was die neue Zeit ihnen bringen will. Zu lernen war er gekommen; aber als das, was Jesus ihm sagt, seinen hergebrachten Anschauungen widerspricht, da weist er es ab. Es fehlt ihm an der Willigkeit, das Wort der Gottgesandten anzunehmen, wie es nun einmal lautet. Schon das Zeugniß des Täufers von dem erschienenen Messias hatten die Standes- und Gesinnungsgenossen des Schriftgelehrten ebensowenig willig angenommen, weil sie ihren Voraussetzungen nicht entsprach. Und doch hat jener nur bezeugt, was er selbst erfahren, als er den Geist auf Jesum herabkommen sah, wie Jesus von der Geistestaufe redet, nachdem er selbst sie empfangen (3, 11). Noch handelt es sich garnicht um einen Glauben an seine Person, sondern um den Glauben an sein Wort, zu dem Nicodemus verpflichtet ist, da er ihn selbst als von Gott gesandt anerkannt hat (3, 2). Damit war sehr natürlich gegeben, daß Jesus auf den Wunsch zurückkommt, mit dem der Schriftgelehrte zu ihm gekommen war. Er sollte ihm sagen, was er denn Neues zu verkündigen habe. Aber das Neue, was der Menschensohn zu verkündigen hat, ist die Art, wie er nach Gottes Rath die Heilsvollendung herbeiführt, die Niemand außer ihm kennt, so wenig wie irgend jemand im Stande ist, in den Himmel hinaufzusteigen und von dort die Erkenntniß göttlicher Geheimnisse sich herabzuholen. Eben darum muß seine Verkündigung mit willigem Glauben hingenommen werden, wie sie lautet. Findet Jesus diesen Glauben nicht, wenn er von irdischen Dingen redet, wenn er sagt, was er von den Menschen zu fordern hat, damit sie tüchtig und geschickt werden zu der bevorstehenden Heilsvollendung, wie soll er hoffen, Glauben zu finden, wenn er von himmlischen Dingen redet, da das, was er von jenen göttlichen Rathschlüssen zu verkündigen hat, ihren bisherigen Anschauungen von der nahenden Heilsvollendung noch ungleich mehr widersprechen wird (3, 12 f.)?*)

---

*) Es ist unbestreitbar, daß der Evangelist hier bereits seine tiefere Erkenntniß von dem höheren Ursprung Christi in die Worte Jesu hineingelegt hat. Zwar eine Anspielung auf die Himmelfahrt kann nur eine Wortlaut und Zusammenhang gleich dreist ignorirende Exegese in 3, 13 finden; aber offenbar erinnerte das Wort vom Hinaufsteigen in den Himmel den Evangelisten an das Herabkommen Christi vom Himmel, das sein uranfängliches Sein daselbst voraussetzt; daher auch die Anklänge an den Prolog in 3, 11 (vgl. 1, 7. 11) und an die unmittelbare Erkenntniß, die Christus dort von den himmlischen Dingen gewonnen. Aber wie diesen Anklängen die

Wenn somit Jesus dem Schriftgelehrten seinen Wunsch ganz zu weigern schien, so konnte er doch nicht umhin, ihn wenigstens einen Blick thun zu lassen in jene Welt himmlischer Dinge, die sich ihm aufthäte, sobald er mit rückhaltlosem Glauben das Wort Jesu annehmen wollte. Freilich mußte er dann erst wissen, wer der war, der zu ihm rede; und Jesus verbarg sich nicht, daß es dem Pharisäer schwer sein mußte, in dem unscheinbaren Rabbi aus Nazaret den Erwählten Gottes zu erkennen. Darum wies er auf eine Zukunft hin, wo nach Gottes Rath derselbe vor allem Volk offenbar werden müsse. Hatte Moses einst in der Wüste das eherne Schlangenbild erhöht, damit im vertrauensvollen Aufblick zu ihm das todeskranke Volk genese (4. Mos. 21, 8), so mußte einst auch der gottgesandte Menschensohn vor allem Volk erhöht werden, damit er erkannt werde als der Messias Gottes und im gläubigen Vertrauen auf ihn das Volk das Heil finde (3, 14 f.). Wie es zu einer solchen Erhöhung kommen werde, die ihn vor Aller Augen kund mache als den, der er war, das wußte Jesus nicht; wie Zeit und Stunde, so überließ er auch die Art und Weise in fröhlicher Zuversicht seinem Vater im Himmel. Aber warum sollte diese Zukunft nicht schon Gegenwart werden, warum reckte Gott nicht seinen Wunderarm aus, um seinen Messias gleich jetzt beim Beginne seiner Laufbahn vor allem Volk zu verherrlichen? Hier that sich Jesu eines jener himmlischen Geheimnisse auf, welche nur er kannte, der den Rathschluß Gottes durchschaute in seinen verborgensten Tiefen. Der Täufer hatte noch geglaubt, die messianische Zeit werde damit beginnen, daß der Messias das Gericht halte, um mit den darin bewährten Gliedern des Volkes das vollendete Gottesreich aufzurichten; und diese Erwartung war ohne Zweifel die im ganzen Volke herrschende. Erfüllte

---

sonst nie wieder vorkommende und darum gewiß ursprüngliche Art, wie Jesus sich 3, 11 mit dem Täufer zusammenschließt, widerstrebt, so knüpft jener Ausdruck vom Hinaufsteigen in den Himmel an einen bekannten proverbiellen Ausdruck des Alten Testaments an (5. Mos. 30, 12. Prov. 30, 4. Baruch 3, 29, vgl. Röm. 10, 6), der mit dem himmlischen Ursprung Christi nichts zu thun hat. Vielmehr wird seine einzigartige Erkenntniß der göttlichen Rathschlüsse hier ausdrücklich auf seinen einzigartigen Beruf zurückgeführt, den Jesus genau wie in der älteren Ueberlieferung mit dem Namen des Menschensohnes andeutet. Ganz wie dort bezeichnet er sich nicht einmal direct als diesen Menschensohn; aber er redet von dem, was dieser allein vermag, in einem Zusammenhange, der die Anwendung auf ihn selbst verlangt. Näheres darüber vgl. Kap. 5.

sie sich, dann freilich mußte der Messias von vorn herein erhöht werden vor allem Volk, dem er in seiner vollen Herrlichkeit als Richter offenbar wurde. Jesus wußte, daß es anders beschlossen war im Rathe der ewigen Liebe. Begann jetzt das Gericht, dann war das ganze Volk verloren. Wer sollte bestehen vor den Augen des allein Heiligen? Nicht zu richten, sondern zu erretten war er gekommen, den Weg des Heils sollte er den verlorenen Kindern seines Volkes zeigen, damit Alle in der bevorstehenden Heilszukunft der seligen Vollendung theilhaftig würden. Dazu hatte der Vater den Sohn gesandt, den Einziggeliebten, um durch ihn dem ganzen Volke thatsächlich seine unergründliche Liebe kundzuthun (3, 16 f.). Später hat Jesus dies Geheimniß des Gottesreiches dem ganzen Volk in seinen Gleichnissen verkündet, wonach das messianische Gericht aufgeschoben blieb bis zur Vollendung seines Werkes (Matth. 13, 24—30. 47 f.), und ohne Bild und Gleichniß hat er gesagt, daß er gekommen sei, zu suchen und zu retten, was verloren war (Luc. 19, 10). Aber nur um so mehr blieb es dabei, daß von der gläubigen Annahme seiner Person und seines Wortes, auch da, wo dasselbe allen hergebrachten Anschauungen und Erwartungen aufs Schrofffste widersprach, alles Heil abhänge. Wer diesen Glauben verweigerte, der hatte es sich selbst zuzuschreiben, wenn er von der durch ihn gebrachten Errettung ausgeschlossen wurde und dem Gerichte verfiel (Joh. 3, 18).*)

Es ist ganz in der Weise des vierten Evangeliums, daß über den Erfolg dieses Gespräches nichts erzählt wird. Auf den Inhalt desselben kam es dem Erzähler an, nicht auf die sich daran anknüpfende Geschichte.

*) Hieran schließt sich eine Reflexion des Evangelisten darüber, wie das von Jesu gedrohte Selbstgericht des Unglaubens (3, 18) sich thatsächlich in der ganzen späteren Geschichte seiner Wirksamkeit vollzogen hat, theilweise geradezu in Worten des Prologs, überall in echt johanneischer Lehrweise (3, 19—21). Auch vorher schon zeigt sich die Hand des Evangelisten, zwar nicht in dem Namen des eingeborenen Sohnes, der auch hier keinen metaphysischen Sinn hat, aber in der ganz dogmatischen Formulirung der in der Erscheinung Christi sich vollziehenden Liebesoffenbarung Gottes und ihrer Beziehung auf die gesammte Sünderwelt, die mit einem erst der apostolischen Lehrsprache eignenden Ausdruck ausgesprochen wird, so wie in der Auffassung der Heilsvollendung als des ewigen Lebens, das der Gläubige in seinem Glauben schon diesseits besitzt.

Aber der Fortgang unserer Erzählung wird uns zeigen, daß für Nicodemus dieses Nachtgespräch nicht verloren war. Auch für Jesum war es nicht ohne Bedeutung. Die Erfahrung, die er mit diesem Manne machte, brachte nur die Erfahrung seiner gesammten Wirksamkeit auf dem Feste zum Abschluß. Das Volk, insbesondere die Bevölkerung der Hauptstadt und der Südprovinz, war für seine eigentlich messianische Wirksamkeit noch nicht reif. Der Täufer hatte sein Werk noch nicht vollendet. Jesus mußte sein eigener Wegbereiter werden. In diesen Erfahrungen sah er den Wink seines Gottes, sich auf eine mehr vorbereitende Wirksamkeit zurückzuziehen. Welche andere Gestalt konnte dieselbe annehmen, als die von Gott selbst seinem prophetischen Vorläufer gewiesene? Oder wählte er diese von ihnen ausdrücklich zugelassene Gestalt, um vor jeder Störung seiner Wirksamkeit durch die bereits argwöhnisch gewordenen Volkshäupter sicher zu sein?

So begab Jesus sich denn, wie es scheint unmittelbar nach Vollendung des Festes, in die Landschaft Judäa's und begann, das Volk zur Bußtaufe zu rufen, wie der Täufer gethan hatte (Joh. 3, 22). Zwar er selbst konnte die Wassertaufe nicht vollziehen (4, 2), ohne den Schein zu erwecken, als verzichte er darauf, jener Größere zu sein, den der Täufer angekündigt hatte. Aber auch dieser hatte ja zum Vollzug der Taufe sich Jünger zugesellt, und Jesus, der seinen Johannes bei sich hatte, fand wohl unter den Anhängern, die sich am Fest um ihn geschaart (2, 17), noch manchen, der bereit war, ihn in seiner Wirksamkeit zu unterstützen. Bei dem völligen Schweigen, mit welchem der Evangelist diese mehr als siebenmonatliche Wirksamkeit bedeckt, ist es völlig vergeblich, über die Art

---

Vor Allem aber hat der Evangelist in dem Bildwort von der Jesu bevorstehenden Erhöhung (3, 14), wie er später selbst sagt (12, 32 f.), einen geheimnißvollen Fingerzeig gesehen auf die Art, wie Jesu diese Erhöhung thatsächlich zu Theil geworden ist. Durch seine Erhöhung ans Kreuz haben ihm die Feinde selbst verhelfen müssen zu der Erhöhung (vgl. 8, 28), die ihm in seiner Auferstehung und in seinem Heimgange zum Vater zu Theil geworden. Auf diese Kreuzerhöhung hat er jenes Wort Jesu gedeutet, obwohl weder der Typus der ehernen Schlange, die sicher in der alten Erzählung nicht das Heilsvermittelnde war, eine Analogie mit dem am Kreuze sterbenden Erlöser hat, noch die gegenwärtige Situation Jesu irgend einen Anknüpfungspunkt bot, um seinen Tod als Mittel der ihm bevorstehenden Erhöhung zu denken, von dem doch Jesus hier als von einer selbstverständlichen Sache spräche, nur um zu bevorworten, daß auch dieser Erlösungstod ein Grund sei, weshalb man schlechterdings glauben müsse, wenn man durch ihn das Heil erlangen wolle (3, 15).

zu grübeln, wie Jesus diese Taufwirksamkeit zur Vorbereitung seiner eigentlich messianischen Wirksamkeit benutzte. Unmöglich ist nur, daß er dem von dem Täufer eingeführten Ritus irgendwie eine andere Bedeutung unterlegte, wohl gar schon jetzt das Taufen im specifisch christlichen Sinne begann. Der Evangelist deutet ausdrücklich an, daß seine Taufe als ganz mit der johanneischen auf gleicher Stufe stehend betrachtet wurde (3, 26. 4, 1). Nicht einmal, daß er auf sich als den Gekommenen hinwies bei der Taufe, wie Johannes auf den Kommenden, hat irgend eine Wahrscheinlichkeit, da er dies selbst in seiner eigentlich messianischen Wirksamkeit doch nur indirect that. Daß seine Bußpredigt auch ohne dies einen anderen Hintergrund hatte und damit einen anderen Charakter annehmen mußte, als die johanneische, erhellt von selbst aus dem, was das Gespräch mit Nicodemus uns über seine sehr andersartige Auffassung der nahenden Heilszukunft gezeigt hat.*)

Wo Jesus wirkte, wissen wir nicht; wahrscheinlich wird auch er sich irgend eine passende Stelle des Jordanthals aufgesucht haben. Mit dem Täufer kreuzten sich seine Wege nicht. Zwar daß derselbe sein Taufen nicht einstellen konnte, seit er wußte, daß Jesus von Gott zum Messias gesalbt sei, so lange dieser nicht als solcher öffentlich hervorgetreten war und die Reichserrichtung in die Hand genommen hatte, sahen wir schon oben. Aber seinen Taufplatz am südlichen Jordan hatte derselbe bereits verlassen. War es etwa die Folge jener Deputation des Sanhedrin, daß der Täufer, wenn die Behörde auch damals keinen Grund zum Einschreiten gefunden hatte, dennoch auf die Länge Collisionen befürchtete, die

*) Wenn es irgend einen schlagenden Beweis für die Geschichtlichkeit der Erinnerungen giebt, die dem vierten Evangelium zu Grunde liegen, so ist es diese Erzählung von der zeitweisen Rückkehr Jesu zur Wirksamkeit des Täufers, da, je höher in ihm die Vorstellung von der Person Jesu sich steigert, um so weniger dem Evangelisten beikommen konnte, ihn gleich nach der feierlichen Eröffnung seiner öffentlichen Wirksamkeit seinem Vorläufer in derselben gleichzustellen, wie selbst Renan erkannt hat, der freilich hier das Ergreifen eines von seinem Vorgänger probat erfundenen Mittels sieht, um die Menge zu gewinnen. Denn daß der Evangelist damit nicht die Einsetzung der christlichen Taufe insceniren will, haben wir oben aus ihm selbst erwiesen; und um den Täufer völlig und förmlich ablösen zu lassen oder um ihm Gelegenheit zu geben, sein Verhältniß zu Christo zu fixiren, das er doch 1, 26f. 30—34 schon deutlich genug gekennzeichnet, war diese allen Voraussetzungen des Evangelisten widersprechende Erdichtung wahrlich nicht nöthig.

seiner Wirksamkeit hinderlich sein konnten? Oder lag es von vorn herein in seinem Plane, nachdem er so lange im Süden gewirkt hatte, auch der Bevölkerung der Nordprovinz näher zu kommen?*) So hatte die baptistische Bewegung zwei Mittelpunkte gewonnen und konnte dadurch nur verstärkt werden. Ja, es stellte sich bald heraus, daß der Taufplatz Jesu doch noch eifriger aufgesucht wurde, als der des Johannes (3, 26). In dem Maße, in welchem die Wirksamkeit Jesu hier der unmittelbaren Controle der Hierarchie entrückt war, konnte die Bevölkerung der Landschaft Judäa's, konnten selbst die Hauptstädter eher die Unbefangenheit und Freudigkeit gewinnen, sich dem Einfluß derselben hinzugeben. Die Kunde davon gelangte auch zu dem Kreise des Täufers. Unser Evangelist hat die Erinnerung aufbewahrt, wie ein Judäer an dem Taufplatz des Johannes erschien und davon erzählte. Es ist echt menschlich, daß die Schüler des Täufers sich von dieser Kunde peinlich berührt fühlten, zumal sich daran ein Streit darüber knüpfte, wessen Reinigungstaufe wohl die höhere und wirksamere sei, und daß sie sich bei ihrem Meister darüber beschwerten, wie jener sein Nachfolger, der erst durch ihn selbst beim Volke eingeführt sei, nun das ganze Volk zu sich herüberziehe (3, 25 f.).**)

---

*) Das Joh. 3, 23 genannte Aenon bei Salem, wo er taufte, ist uns gänzlich unbekannt; aber die Angaben der Kirchenväter weisen hoch in den Norden hinauf. Die gangbare Vorstellung, daß auch Johannes noch in Judäa wirkte, ist nach den Andeutungen unseres Evangelisten ganz unwahrscheinlich; daß er in Samaria seinen Standort nahm, ist von vorn herein unmöglich. So bleibt nur das galiläische oder peräische Gebiet übrig. Uebrigens schließt die Bemerkung, daß der Ort wasserreich war, keineswegs aus, daß derselbe im Jordanthal lag, da der Jordan schwerlich überall tief genug war, um darin zu taufen.

**) Gerade die mehr andeutende Art unseres Evangelisten schließt jeden Gedanken an eine Erdichtung dieser Scene aus, in der Strauß nun zum dritten Mal eine Umkehrung und Umdeutung der synoptischen Täuferbotschaft finden wollte. Ueber jenen Streit Näheres zu erzählen, ist nicht die Absicht des Evangelisten. Ihm genügt es, daß derselbe der Anlaß wurde zu einem neuen Zeugniß des Täufers für Jesum (3, 27—36). Wie unser Evangelist zur Kenntniß dieses Täuferwortes gekommen, wissen wir nicht. Hatte etwa Andreas in Folge desselben erst seine Beziehungen zu dem alten Meister völlig abgebrochen, um fortan dem neuen in gleicher Weise dienstbar zu sein, und so die Kunde davon zu dem Kreise Jesu gebracht? Jedenfalls war unser Evangelist nicht selbst Ohrenzeuge dieser Worte gewesen, und so begreift sich's, wie dieselben mehr noch als sonst durchweg in der johanneischen Lehrsprache wiedergegeben

Gegenüber solcher eifersüchtigen Regung seiner Schüler machte der Täufer darauf aufmerksam, daß jeder Erfolg ein gottgegebener sei, und so auch der seines großen Nachfolgers. Er wies darauf hin, wie er selbst sich nur für den Vorläufer des Messias erklärt habe und darum auf dessen größeren Erfolg nicht eifersüchtig sein könne (3, 27 f.). Er hatte an das dem Alten Testament so geläufige Bild angeknüpft, wonach das Verhältniß Jehova's zu seinem Volk als ein eheliches dargestellt wird (Jes. 54, 5. Hos. 2, 18 f.). Nach demselben Bilde war nun der Messias der Bräutigam; er, sein Vorläufer, der Freund, der dem Bräutigam die Braut geworden. Wie aber der Freund des Bräutigams sich neidlos freue über den Jubel des Glücklichen, der die Braut gewonnen, so könne auch er nur sich freuen über den Zudrang des Volkes zu Jesu, in dem er bereits den nahen Anbruch der messianischen Zeit erblickt, in welcher die volle Vereinigung des Messias mit seinem Volk sich vollzieht, wie am Hochzeitstage die Verbindung von Braut und Bräutigam (Joh. 3, 29). Es liegt in seinem Verhältniß zum Bräutigam von selbst, daß die Rolle des Schoschben d. i. des Brautwerbers in dem Maße zu Ende geht, in dem dieser frohe Tag sich naht. Jener muß wachsen, er aber muß abnehmen (3, 30).*) Wußte er doch, daß dieser letzte und höchste Gottgesandte hoch über Allen stehe, denen auf Erden ein Wort göttlicher Offenbarung zu reden verliehen sei (3, 31), weil er den Geist habe ohne Maß und darum überall Gottes Worte rede d. h. das vollkommene Organ göttlicher Offenbarung sei, daß ihm als dem erwählten Gegenstande der göttlichen Liebe die Ausführung aller göttlichen Rathschlüsse übergeben sei (3, 34 f.). So kann er schließlich die eifersüchtigen Jünger, die diese Hoheit Jesu so ganz verkannten, nur warnend darauf hinweisen, daß, wer ihm nicht gehorsame, dem in dem nahenden Gericht hereinbrechenden Zorne Gottes unrettbar verfalle (3, 36).**)

---

sind, ohne daß sich an einem einzelnen Punkte die Erläuterungen des Evangelisten an die ursprünglichen Täuferworte anschließen (wie 3, 19—21 an 3, 18).

*) Strauß freilich hat ein solches demüthiges Zurücktreten des Vorgängers vor seinem großen Nachfolger für psychologisch undenkbar gehalten. Wer aber in ihm den gottgesandten Propheten erblickt, der sich des göttlichen Rathschlusses über seinen Beruf klar bewußt war, der wird dies neidlose Verzichten doch nicht unmöglich finden.

**) Es liegt am Tage, daß der Evangelist auch hier in ein Wort des Täufers von der einzigartigen Würdestellung Jesu, der seine einzigartige Berufsausrüstung ent-

So erinnert das letzte Wort, das wir aus dem Munde des Täufers hören, noch einmal an das göttliche Zorngericht, von dem seine Verkündigung ausging (vgl. Matth. 3, 7). Er fühlte vielleicht, wie nahe die Katastrophe sei, die seiner Wirksamkeit ein jähes Ende bereiten sollte. Auch die Taufwirksamkeit Jesu ging ihrem Ende entgegen. Jesus brachte in Erfahrung, daß nicht nur der Täufer und seine Jünger, sondern auch die Pharisäer auf den steigenden Einfluß, den er gewann, aufmerksam wurden (4, 1).*) Zwar ist es in unserer Quelle mit keinem Worte angedeutet, daß er schon jetzt von Verfolgungen der Pharisäer bedroht war oder sie befürchtete, wozu auch noch gänzlich kein Anlaß vorlag. Aber echt geschichtlich ist es, daß die Partei, welche bisher am unbestrittensten das Volk beherrscht hatte, auch zuerst mit eifersüchtiger Aufmerksamkeit den verfolgte, der einen stetig wachsenden Einfluß auf das Volk gewann. Daß über kurz oder lang in Folge davon Conflicte mit dieser Partei eintreten mußten, welchen er zwar dereinst nicht ausweichen konnte, welche er aber gerade in dieser seiner vorbereitenden Wirksamkeit vermeiden mußte, um nicht seiner späteren eigentlich messianischen Wirksamkeit von vorn herein unliebsame Hinderungen zu bereiten, war Jesu klar. Darin sah er den Wink Gottes, daß das Ende dieser siebenmonatlichen Wartezeit, die er gewiß mit nicht geringer Selbstverleugnung ausgeharrt hatte, gekommen sei. Reichlich und überreichlich hatte er seine Pflicht gegen diesen

---

spreche, seine tiefere Erkenntniß von dem himmlischen Ursprunge Christi hineingelegt hat, so daß nun die durch Christum gebrachte Offenbarung theils auf die unmittelbare Erkenntniß, die er vom Himmel mitgebracht (3, 31 f.), theils, was dem Standpunkt des Täufers allein entspricht, auf die Geistesausrüstung bei der Taufe (1, 32) zurückgeführt erscheint. Daher tauchen auch hier wieder (3, 32) die mit V. 26 kaum vereinbaren Reflexionen des Prologs auf, und auch sonst erinnert im Ausdruck Vieles an specifisch johanneische Lehrweise. Vgl. V. 27 mit 19, 11; den Schluß von V. 29 mit 1. Joh. 1, 4; V. 33 mit 1. Joh. 5, 10; V. 35 mit 13, 3; und V. 36 mit 1. Joh. 5, 12 f. Nur darf man das Wort vom Bräutigam nicht für einen Nachhall von Marc 2, 19 f. halten, wo zwar dasselbe Bild vorkommt, aber in völlig anderer Ausführung und Anwendung. Aber daß trotz alledem überall andersartige Anschauungen und dem Evangelisten durchaus fremde Ausdrucksweisen hindurchblicken, zeigt deutlich, daß Erinnerungen an echte Täuferworte hier nur in freier johanneischer Weise wiedergegeben sind.

*) Daß Jesus hier eine Gemeinde sammelte, ist keineswegs angedeutet, und widerspricht Allem, was wir von seiner Taufwirksamkeit in Judäa hören. Aber Alle, die statt zu Johannes zu Jesu hinausgingen, um von seinen Schülern die Taufe zu empfangen, betrachtete man als seine Anhänger.

Landestheil erfüllt, an den ihn die göttliche Fügung, welche in demselben nun einmal den Mittelpunkt des Volkslebens geordnet hatte, zunächst gewiesen. Nichts hinderte ihn mehr, in die Heimath zurückzukehren, der er sich nun ganz widmen konnte, in der er, frei von dem Banne der Hierarchie, endlich hoffte, seine eigentlich messianische Wirksamkeit beginnen zu können.

So brach Jesus nach Galiläa auf (Joh. 4, 3). Seine Anhänger, die ihn bei seiner Taufwirksamkeit unterstützt hatten und wohl sämmtlich Galiläer waren, begleiteten ihn auf der Heimreise (4, 8). Der Evangelist bemerkt ausdrücklich, daß es nicht seine Wahl war, wenn er durch Samaria zog, daß dieser Weg sich ihm als der natürliche und nothwendige darbot (4, 4). Was er dort von überraschenden Erfolgen fand, es war von ihm nicht aufgesucht; es war ihm von seinem Vater gegeben.

---

3. Am Jacobsbrunnen.

Zwischen Judäa und der Nordprovinz Galiläa lag das Gebiet von Samaria. Seit Herodes des Großen Zeit war dasselbe eine Provinz des jüdischen Reiches, und seit der Absetzung des Archelaus stand es mit Judäa unter dem römischen Procurator; allein eine tiefgewurzelte Erbfeindschaft trennte die Juden von den Samaritanern, die jenen für halbe Heiden galten (vgl. Matth. 10, 5). In der That war ihre Abkunft recht zweifelhaft. Nach dem Untergange des Nordreiches und der Wegführung der zehn Stämme hatte Salmanassar in die verödeten Landschaften heidnische Colonisten aus verschiedenen Provinzen seines Reiches verpflanzt, nach deren bedeutendster die Samaritaner noch jetzt gern als Chutäer bezeichnet wurden. Das Alte Testament zählt die Nationalgötzen auf, die sie mitbrachten (2. Kön. 17, 29 ff.). Aber bald vermischten sich diese Fremdlinge mit den Resten der israelitischen Bevölkerung und nahmen den Jehovacult an. Die Samaritaner selbst fühlten sich als Israeliten und wollten zum Hause Josephs gehören. Nach der Rückkehr der beiden Stämme des Südreiches aus dem Exil begehrten sie den Anschluß an den

neu zu errichtenden Centralgottesdienst; aber die Antipathie, welche die junge Colonie gegen alles heidnische Wesen mitbrachte, übertrug sich auf diese Bevölkerung unreinen Blutes und zweifelhafter Rechtgläubigkeit; und sie wurden schon von Josua und Serubabel zurückgewiesen. Seitdem hinderten sie, soviel sie konnten, den Bau des Tempels und der Mauern Jerusalems, und die dadurch hervorgerufene Erbitterung führte endlich zur offenen Trennung. Die Samaritaner erbauten auf dem Berge Garizim im Süden der Stadt Sichem ihren eigenen Jehovatempel; und auch nachdem derselbe nach 200jährigem Bestande von Johannes Hyrcanus zerstört war, blieb der Berg ihre heilige Cultusstätte. Stets standen sie in der seleucidischen, wie in der römischen Zeit auf Seiten der Nationalfeinde, an dem letzten Freiheitskampfe der Juden haben sie keinen Theil genommen.

Als die Erbfeinde der Nation galten sie zu Jesu Zeit (vgl. Joh. 8, 48). Man überhäufte sich gegenseitig mit Schimpfworten und Verdächtigungen; wenn die Festpilger durch Samarien zogen, fehlte es nicht an Neckereien, ja an tückischen Gewaltthaten. Am liebsten ging man sich ganz aus dem Wege (Joh. 4, 9), wenn auch die Schroffheiten der späteren rabbinischen Tradition, wonach man kein Brod und keinen Wein von einem Samariter annehmen durfte, sich von selbst verboten, als noch der Pilgerweg durch Samaria führte (vgl. 4, 8). Dennoch war das Volk mit Israel gleichen Glaubens. Sie verehrten den Einen Gott der Väter, ja sie vermieden mit Sorgfalt alle anthropomorphistischen und anthropopathischen Ausdrücke und duldeten kein Bild Jehova's. Von den heiligen Schriften der Juden erkannten sie nur den Pentateuch an, und sie hielten, soweit es ihre Ausschließung vom Nationalheiligthum erlaubte, streng an seinen Satzungen fest. Aber sie verwarfen nicht nur die gesammte pharisäische Tradition, auch gegen die ganze prophetische Fortbildung des Mosaismus hatten sie sich abgeschlossen. Die populäre Messiaserwartung war ihnen fremd, das nationalpolitische Element derselben konnte ihnen nur unsympathisch sein, da sie ja vom „Reich" ausgeschlossen waren. Aber auch sie hofften auf den Messias, nur daß sie ihn, wohl besonders auf Grund einer Stelle der Thora (5. Mos. 18, 15) mehr als sittlich religiösen Reformator dachten, als den großen Bekehrer oder Wiederhersteller. Mit Eifer wurden die altheiligen Erinnerungen des Volkes gepflegt. Nahe bei der Stadt Sichem hatte der Erzvater Jacob einst ein Feld gekauft (1. Mos. 33, 19),

wo die Gebeine Josephs begraben sein sollten (Jos. 24, 32). Dort lag ein Brunnen, der nach samaritanischer Tradition von dem Erzvater selbst gegraben war und der noch heute südöstlich von Nablus (dem alten Sichem) am Fuße des Berges Garizim gezeigt wird.*)

Am Jacobsbrunnen rastete Jesus, ermüdet von der Reise, zur Mittagszeit. Da kommt eine Samariterin aus dem nahen Städtchen zum Brunnen, um Wasser zu schöpfen.**) Jesus ergreift die Gelegenheit, wie sie mit ihrem Schöpfgeräth hinablangt, um den Wasserkrug zu füllen, und bittet sie um einen Trunk Wasser. Erst das Weib ist es, welches neckend seine Verwunderung ausspricht, daß er, ein jüdischer Mann, sich herablasse, ein samaritanisches Weib um etwas anzusprechen. Sie weiß wohl, wie hochmüthig sonst der Jude auf den Samaritaner herabblickt, und es ist ihr eine gewisse Genugthuung, daß der Durst ihn treibt, sich soweit zu überwinden und sich zu einer Bitte an die Fremde zu entschließen (Joh. 4, 6—9).

Jesus hatte keine Wirksamkeit in Samarien beabsichtigt, wie sich schon daraus zeigt, daß er am Brunnen rastet und nur etliche seiner

*) Gewöhnlich denkt man bei dem Joh. 4, 5 erwähnten Sychar an das alte Sichem und nimmt an, daß der Name der Samariterstadt im jüdischen Volksmunde zu einem Schimpfnamen verdreht war, der auf Säuferstadt oder Lügenstadt deutet. Aber die Art, wie der Evangelist den Namen des Ortes als eines unbekannteren einführt, spricht nicht dafür; und Sichem, durch den Garizim davon getrennt, lag doch wohl zu weit von dem Jacobsbrunnen, um aus ihm Wasser zu holen, zumal es in seiner nächsten Umgebung viele Quellen hat. Es ist wohl ein dem Jacobsbrunnen näher gelegenes Städtchen gemeint, das man in dem heutigen al Askar bei Nablus gefunden haben will. Um so mehr zeugt dann die Angabe des Evangelisten von seiner genauen Kenntniß der Oertlichkeit. Jedenfalls ist dies die Stadt, zu der Jesus seine Jünger geschickt hatte, um Speise zu kaufen (Joh. 4, 8). Aber da dies nur mitgetheilt wird, um zu erklären, wie es kam, daß Jesus, obwohl er durstig war, sich nicht aus dem Brunnen erquicken konnte, offenbar weil sie das auf Reisen unentbehrliche Schöpfgeräth bei sich führten, so ist damit keineswegs nothwendig gegeben, daß er ganz allein war. Die lebensvolle Ausführlichkeit, mit welcher der Evangelist die folgende Scene erzählt, legt vielmehr die Vermuthung nahe, daß wenigstens Johannes nicht von der Seite seines Meisters gewichen war.

**) Man hat sich gewundert, daß sie um die Mittagsstunde kommt, während man sonst in der Abendkühle Wasser zu holen pflegte. Aber nur daraus erklärt sich ja, daß sie allein kommt, während wir aus bekannten alttestamentlichen Brunnenscenen wissen, wie um die Abendstunde solch ein Brunnen von Wasserholenden umlagert ist.

Jünger zur Stadt schickt, um Speise zu kaufen. Auch seine Bitte motivirt der Evangelist ausdrücklich dadurch, daß Jesus Niemand hatte, der ihm Wasser schöpfen konnte. Aber in der Art, wie das Weib ein Gespräch mit ihm anknüpft, sieht er den Wink Gottes, der ihn heißt, diese Gelegenheit nicht unbenutzt zu lassen, und lenkt, das eigene Bedürfniß vergessend, das Gespräch auf den höchsten Gegenstand seines Berufes. Verwundert sie sich, daß er von ihr zu trinken begehrt, so ist es freilich nur die Schuld ihrer Unkenntniß seiner Person, daß nicht das Umgekehrte der Fall ist. Denn wenn sie die Gottesgabe kennte, die er, der ihr noch Unbekannte, zu bieten hat, so bäte sie ihn um lebendiges Wasser. In einer unmittelbar durch die Situation sich ihm darbietenden Bilderrede bezeichnet er die beseligende Botschaft, die er zu bringen hat, als erquickendes Quellwasser. Das Weib, das natürlich keine Ahnung davon haben kann, daß der fremde jüdische Mann von geistlichen Dingen zu ihr redet, denkt an wirkliches Quellwasser; und billig verwundert sie sich über seine Rede, da er ja ohne Schöpfgeräth aus dem tiefen Brunnen kein Wasser schöpfen kann. Ist es aber anderes Wasser, welches er ihr zu bieten hat, so begreift sie nicht, warum das besser sein soll, als das, welches sie sich selbst hier schöpfen kann; denn dies ist durch die patriarchalischen Erinnerungen geweiht und hat doch dem alten Erzvater genügt für sich und die Seinen und für sein Vieh. Natürlich hat Jesus auch nicht erwartet, daß das Weib ihn verstehe; aber gerade der von dem Weibe geschickt erfaßte Widersinn, den das im eigentlichen Sinne genommene Wort darbot, sollte es zur Ahnung eines höheren Sinnes leiten; gerade das Räthsel, das ihr sein Wort aufgab, mußte sie anziehen und ihre Aufmerksamkeit spannen. Jesus knüpft daher an ihre Erwiderung an, um es ihr näher zu legen, daß sein Wort im bildlichen Sinne genommen sein wolle. Freilich ist das Wasser, das er ihr bietet, ein höheres, als das aus dem Brunnen, welchen der Erzvater grub. Denn dieses stillt nur vorübergehend den Durst, jenes aber bleibend, weil es dem, der es einmal empfangen, beständig fließt. Ja, seine Kräftigkeit ist so wunderbar, daß es eine bis ins Jenseits reichende Befriedigung gewährt. Auch diese Erklärung bringt aber das Weib nicht weiter, als zu der Vorstellung eines Wunderwassers, das sie des mühevollen Ganges zum Brunnen ein für allemal überhöbe; und wenn sie um dieses Wasser bittet, so malt sich noch in der Art, wie sie Jesu die Erwartung vorhält, die sich seinen Worten zu-

folge daran knüpft, ein leiser Zweifel an der Möglichkeit solcher Gabe (4, 10—15).*)

Dem Verständniß der Worte Jesu und der Bedeutung seiner Person für sie kommt das Weib damit freilich nicht näher. Es ist eben kein geistliches Bedürfniß in ihr; daher berührt, was Jesus von geistlichen Dingen redet, keine verwandte Saite in ihr und weckt ihr nicht das Verständniß. Es giebt aber nur Einen Weg zur Weckung jenes Bedürfnisses, das ist die Erregung des Schuldgefühls. Jesus muß ihren Blick in ihre eigene Vergangenheit lenken, sie auf den wunden Fleck ihres Lebens hinweisen. Aber kennt er denn ihre Vergangenheit? Gewiß nicht.**) Aber hat ihm Gott das Weib zugeführt, damit er es gewinne für die heilbringende Erkenntniß, so giebt er ihm auch die Mittel, deren er dazu bedarf; und auf einmal steht Vergangenheit und Gegenwart dieses Weibes so klar vor seinen Augen, wie vor dem Blicke dessen, der ins Verborgene sieht. Rufe Deinen Mann und komm hierher! spricht Jesus. Er scheint das Gespräch abbrechen zu wollen und will ihm doch nur die Wendung geben, die es allein fruchtbar machen kann. Dies Wort soll die Frau daran erinnern, daß sie in Sünde und Schande lebt. Noch will sie dem offenen Schuldbekenntniß ausweichen mit der halbwahren Ausflucht, sie habe keinen Mann. Aber Jesus nimmt sie beim Worte und sagt es ihr gerade heraus, der Mann, mit dem sie jetzt nach fünf-

---

*) Man hat zwar gesagt, wir hätten auch hier nur wieder eine tiefsinnige Bilderrede Jesu, deren Mißverständniß ihm Gelegenheit gebe, dieselbe noch weiter auszuführen, wie dies die Schablone der johanneischen Gespräche sei. Aber es ist doch kein Zweifel, daß es keinen schlagenderen Beweis für die Erdichtung unseres Gespräches gäbe, als wenn das Weib das Wort vom lebendigen Wasser verstanden hätte und auf den Sinn Jesu eingegangen wäre. Dagegen hat die Naivetät, mit der sie seine Worte sich in ihrem nächsten Sinne zurechtzulegen sucht, die unwillkürliche Verehrung, die ihr der Eindruck Jesu abnöthigt, die zuerst noch davor erschrickt, daß er sich über die Erzväter zu erheben scheint, und dann doch mit der ganzen Vertrauensseligkeit einer wundergläubigen Zeit nicht abgeneigt ist, ihm eine Wundermacht zuzutrauen, die vor keiner Probe zurückschreckt, etwas überaus Naturwahres.

**) An ein Lesen derselben in ihrem Herzen oder auf ihrem Angesicht läßt sich doch nicht denken; denn eine Reihe von Thatsachen läßt sich nicht herauslesen aus den wechselnden Eindrücken, die sie zurückgelassen, und aus deren letztem Resultat. Was man von einem glücklichen Zufall gemuthmaßt, der Jesu die Kenntniß ihrer Lebensverhältnisse zugeführt, gefährdet, wie im Gespräch mit Nathanael, die Lauterkeit Jesu, der sich in Folge dessen als Propheten anstaunen läßt.

facher Ehe lebe, sei wirklich nicht ihr Mann, sondern lediglich ihr Buhle. So ist es denn kein Zweifel, er weiß Alles, was sie gethan hat (vgl. 4, 29). Wir wissen nicht, womit die Geschichte ihres fünfmaligen Ehestandes im Einzelnen ihr Gewissen brandmarkte; aber sie weiß, daß es Alles klar daliegt vor seinen Augen. Sie wagt nicht zu leugnen, sie sucht sich nicht zu entschuldigen, sie muß offen eingestehen, daß er Recht hat. „Herr, ich sehe, daß du ein Prophet bist.“ Es ist darum sicher keine bloße Weiberlist, mit der sie der peinlichen Erörterung ihrer Verhältnisse aus dem Wege gehen will, wenn sie dem Gespräch eine neue Wendung giebt. Es ist freilich auch noch nicht ein persönliches Heilsbedürfniß, das sie zu der Frage treibt, wo sie den Frieden ihrer Seele suchen soll; denn wo solches Bedürfniß in Wahrheit erwacht ist, da weiß man, was man zu thun hat. Aber Jesus hat seinen Zweck erreicht, ihre Gedanken richten sich auf religiöse Dinge. Nun sehen wir, daß dies leichtlebige Weib, das ein Leben voll sündhaften Leichtsinns hinter sich hat, doch nicht ohne religiöse Interessen ist. Die große religiöse Streitfrage, welche die Samaritaner von den Juden scheidet, ob man auf dem Berge Garizim oder in Jerusalem anbeten soll, sie hat ja ohnehin auch ihr volksthümliches Interesse, das wohl in dem Weibe angeregt werden kann, nachdem es gewiß geworden, daß es einen Propheten vor sich hat (Joh. 4, 16—20).

Zum ersten Male steht Jesus auf der Höhe seiner messianischen Wirksamkeit. Er darf in die Zukunft hinausblicken, die er herbeiführen wird. Da wird man weder auf jenem Berge, dessen stumpfer Felskegel jetzt öde vor dem Redenden aufragt, noch in Jerusalem und seinen Tempelvorhöfen anbeten. Es wird eben das Gottesreich gekommen sein, wo die Reichsgenossen überall zu ihrem Vater im Himmel aufblicken, wie er es je und je gethan, und keines besonderen Ortes der Anbetung mehr bedürfen. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die Streitfrage, welche die beiden Völker trennt, für die Gegenwart gleichgültig sei. Sie beruht ja darauf, daß die Samaritaner sich losgelöst haben von dem Gange der göttlichen Offenbarungsgeschichte, welche den Tempel in Jerusalem entstehen ließ. Wohl beten beide denselben Gott an, aber die Juden haben ihn erkannt, wie er sich durch die lange Reihe seiner Propheten offenbart hat, weil aus ihnen die große messianische Errettung kommen sollte; die Samaritaner, die willkürlich mit dem Pentateuch abgeschlossen haben, kennen ihn nicht; denn es giebt keine wahre Gotteserkenntniß, als die Erkenntniß

Gottes in seinen Offenbarungen. In den prophetischen Offenbarungen hat Gott das aus den Juden kommende Heil vorbereitet, und diese erkennen die Samaritaner nicht an. So beleuchtet Jesus von dem Standpunkt der Zukunft aus, auf die er hinwies, die Differenz, welche die beiden Völker in der Gegenwart trennt. Und jene Zukunft wird bereits Gegenwart. Denn schon beginnt er die Zukunft zu verkündigen und damit herbeizuführen, wo die Reichsgenossen den Vater in Geist und Wahrheit anbeten. Mögen sie dann immer noch auf dem Garizim oder in Jerusalem anbeten — ausdrücklich wird hier, wo Jesus von der Gegenwart redet, beides nicht ausgeschlossen —, die Hauptsache ist und bleibt, daß sie ihn in geistiger Weise anbeten und in wahrhafter Weise d. h. so, wie es der vollendeten Offenbarung Gottes entspricht. Jesus proklamirt nicht eine neue Geistesreligion, noch stellt er einen neuen Gottesbegriff auf; denn daß Gott Geist sei, wissen Juden und Samaritaner gleich gut, ja die letzteren liebten es, diese Wahrheit recht zum unzweideutigen Ausdruck zu bringen. Jesus beruft sich vielmehr auf diese ihre Erkenntniß als Voraussetzung dessen, was er sagen will. Denn wenn Gott durch ihn als der Vater der Reichsgenossen offenbar geworden, so muß er freilich verlangen, daß er seinem geistigen Wesen entsprechend in wahrhaft geistiger Weise angebetet und seiner vollendeten Offenbarung entsprechend als Vater angerufen werde. Dann kommt jene Zukunft von selbst, wo das Gebundensein der Anbetung an irgend eine Cultusstätte wegfällt, wo Juden und Samariter Eines Vaters Kinder geworden sind (Joh. 4, 21—24).

Mag sein, daß im Ausdruck auch hier sich manches johanneisch gestaltet hat, die großen Grundgedanken dieser Worte leuchten doch unzweideutig hindurch durch jedes Gewand des Ausdrucks. Unfähig, dieselben ganz zu fassen, und doch ahnend, daß der Jude auf die große messianische Zukunft hindeute, vertröstet sich das Weib auf das Kommen des Messias, der über all dergleichen erst den letzten Aufschluß geben wird. Wir werden freilich sehen, wie vorsichtig Jesus später in Galiläa mit dem directen Bekenntniß seiner Messianität zurückhielt. Aber hier fehlten ja alle Voraussetzungen, die dort jene Vorsicht nothwendig machten, weil der Messiashoffnung der Samaritaner, wie wir auch aus dem Worte des Weibes sehen, eben das national politische Element völlig fern lag. Hier war in einer Seele das Verlangen erwacht nach den höchsten Offenbarungen, die

der Messias bringen soll, und dieses Verlangen bürgt für ihre Glaubenswilligkeit. Darum hält Jesum nichts mehr zurück, sich vor dem Weibe offen als den erschienenen Messias zu bekennen (Joh. 4, 25 f.).*)

Inzwischen sind die Jünger aus der Stadt zurückgekehrt und wundern sich, ihren Meister im Gespräch mit einem Weibe zu finden, was die damaligen Rabbinen unter ihrer Würde hielten. Aber die Ehrfurcht vor ihm verhinderte sie, ihn darum zu fragen, was er etwa von ihr begehrt oder mit ihr zu reden gehabt habe. Ohnehin unterbrach ihre Ankunft die Unterredung. Das Weib ließ ihren Wasserkrug stehen und eilte zur Stadt, um ihren Landsleuten die große Entdeckung zu verkündigen, die sie gemacht hatte, und sie aufzufordern, mit ihr den prophetischen Mann aufzusuchen, den sie nur wie zweifelnd als den Messias zu bezeichnen wagt. Als nun die Jünger Jesum auffordern, von der Speise, die sie mitgebracht, zu essen, da kann er es nicht lassen, von dem zu reden,

*) Um diese Geschichte als Dichtung aufzufassen, dazu bot freilich die Nachahmung der alttestamentlichen Brunnenscenen ein gar zu kümmerliches Motiv. Erst als Hengstenberg entdeckte, daß jenes Weib eine Repräsentantin des samaritanischen Volkes sei, ihre fünf Männer die Götzen, die sie einst angebetet, ihr jetziger Mann Jehova, mit dem sie doch nicht in rechtschaffener Ehe lebten, weil sie ihn nicht anbeteten, wie sie sollten, zog die Kritik den sehr nahe liegenden Schluß, daß dann die ganze Erzählung eine Allegorie sei. Daß 2. Kön. 17, 30 ff. nicht fünf, sondern sieben Götzen genannt, daß Jehova in dieser Allegorie zum Buhlen gemacht wird, daß wenigstens in unserer Geschichte zweifellos die israelitische Abkunft der Samaritaner vorausgesetzt wird (vgl. 4, 12), die also, ehe sie sich mit Heiden und Götzenwesen vermischten, schon Jehova zum Gemahl gehabt hatten, und daß jedenfalls 4, 29 die Vergangenheit des Weibes nicht als eine Allegorie auf jene geschichtlichen Thatsachen aufgefaßt wird, das Alles störte den kühnen Flug solcher phantastischen Exegese nicht. Sollte nun vollends in der Person Jesu das Christenthum als die Ueberwindung der samaritanischen und jüdischen Religion dargestellt werden, so mußte doch von der Anbetung des Weibes die Rede sein und ihr die ebenso mangelhafte Anbetung der Juden gegenübertreten, während in Wahrheit durch die Art, wie hier die Samaritaner selbst an die Stelle des Weibes treten und der angebliche Vertreter des Christenthums sich mit den Juden und ihrer Gotteserkenntniß identificirt, jedes Verständniß aufgehoben wird, da die Hinweisung auf das Kommen des Heils aus den Juden es völlig unmöglich macht, in den „Ihr", die dem „Wir" gegenübertreten, Juden und Heiden zusammenzufassen (4, 22).

was seine Seele so tief bewegt. Er hat ja das irdische Bedürfniß längst vergessen über der Freude, die es ihm bereitet, einmal von dem Höchsten reden zu dürfen, was er zu bringen gekommen war. Die Jünger können es natürlich nicht begreifen, woher er die Speise ablehnt, da doch nicht abzusehen, wer ihm zu essen gegeben. Allein für ihn giebt es ein Essen, das sie nicht verstehen, eine Sättigung, die ihn auf die leibliche Speise verzichten läßt. Was ihm die höchste innere Befriedigung und Genüge giebt, was ihm mehr ist als das tägliche Brod des irdischen Lebens, das ist seine Berufserfüllung; und er hat an einer Menschenseele thun dürfen, was Gott durch ihn gethan haben will, und das Werk ausrichten, wozu er gesandt ist (Joh. 4, 27—34).*)

Während er noch redet, sieht Jesus bereits die Städter durch die Fluren daherkommen. Die Jünger sehen nur die eben aufgrünenden Saatfelder, die noch vier Monate brauchen bis zur vollen Reife.**) Aber er heißt sie ihre Augen erheben und mit seinen Augen sehen, wie die Felder schon hell glänzen und reif zur Ernte sind. Ein solches reifes Erntefeld sieht sein prophetischer Blick in den Samaritanern, die durch die Saatfelder daher kommen. Er weiß ja, daß sie glaubensbereit sein werden, wie das Weib, dessen Ruf sie gefolgt sind; denn nicht umsonst hat der

*) Man hat sich auch hier an dem Mißverständniß der Jünger gestoßen, obwohl doch schwer zu begreifen ist, wie sie auf den Gedanken kommen sollen, daß Jesus von einer höheren Sättigung redet. Allein wenn auch der Evangelist damit nur zu dem herrlichen Worte überleitet, das uns den tiefsten Blick in die Seele Jesu thun läßt, und auf das es ihm eben allein ankommt; daran ist ja doch nicht zu denken, daß er uns alles mittheilt, was damals zwischen Jesu und seinen Jüngern gesprochen. Hat er ihnen dieses Wort gesagt, so wird er ihnen auch erzählt haben, was ihn das irdische Bedürfniß vergessen ließ; und wie nahe wir auch die Stadt Sychar denken, länger als es bedurfte, um die wenigen mitgetheilten Worte zu sprechen, mußte es doch dauern, bis man die von dem Weibe herbeigerufenen Städter herankommen sah.

**) Aus dieser Stelle erhellt unwiderleglich, daß der December herangekommen war, als Jesus durch Samaria zog, daß er also über sieben Monate in Judäa verweilt hatte. Denn die Ernte begann vier Monate später im April, und seit dem Passahfeste (im April) war Jesus in Judäa gewesen. Da nun die Aussaat Anfang November begann, so konnte Jesus nach einem Monat schon von grünenden Feldern umgeben sein. Alle Versuche, die Worte nicht auf die vorliegende Situation zu beziehen, sondern sprüchwörtlich zu nehmen, so daß sie ihre chronologische Bedeutung verlieren, scheitern an dem Wortlaut, wie an der Thatsache, daß von der Saat bis zur Ernte factisch mehr als vier Monate sind.

Vater sie ihm zugeführt, damit er die Saat in ihre Herzen streue, deren reife Frucht in der nahenden Heilszukunft in die Scheuern gesammelt werden soll. Diesen schönsten Lohn der Sämannsarbeit wird freilich erst der Schnitter genießen, der sie einst in das durch ihn errichtete Gottesreich einführt; aber des Schnitters Aufgabe ist es, ihm die Freude zu bereiten, daß das von ihm begonnene Werk zum Ziele geführt wird. Vorausgesetzt ist dabei nur, daß hier das Sprüchwort seine volle Wahrheit hat: ein Anderer säet und ein Anderer schneidet (Joh. 4, 35—37). So aber war es hier nach Gottes Rath bestimmt. Als der Messias Israels war Jesus zu seinem Volke gekommen, das, für sein Werk heilsgeschichtlich vorbereitet, allein den vollen Segen seiner Wirksamkeit empfangen konnte (Matth. 15, 24). Erst wenn das Gottesreich in Israel errichtet war, sollten ja nach der Verheißung der Propheten die Völker von allen Enden der Erde herbeiströmen, um am Segen desselben Antheil zu erlangen (Micha 4, 1 ff. Jes. 2, 2 ff., vgl. Luc. 2, 31 f.). Darum mußte er auch die reiche Ernte auf dem Felde Samaria's seinen Jüngern vorbehalten. Aber Saat und Ernte fiel vor seinem prophetischen Blicke zusammen; daher freut er sich im Blick auf die nahenden Samaritaner bereits jener Zukunftsernte.*)

Zwei Tage lang blieb Jesus auf die Bitte der Stadtbewohner bei ihnen und begründete durch sein Wort, das unter ihnen der Zeichen und Wunder nicht bedurfte, den Glauben an seinen Messiasberuf. Aber länger durfte er nicht weilen. Seine Schritte waren der Heimath zugewandt, wo eine lange schwere Arbeit seiner wartete, nicht ein leichtes Gelingen, wie bei den glaubensbereiten Samaritanern (Joh. 4, 39—44). Der Evangelist motivirt diesen Entschluß Jesu durch das Wort, das derselbe später (Marc. 6, 4) über seine Heimath sprach: Der Prophet gilt nichts in seinem Vaterlande. Er deutet dies Wort damit nach dem, was Jesus selbst soeben (4, 37 f.) im Bilde über sein Thun gesagt hatte. Denn nicht um ein Verlassen Judäa's handelt es sich, sondern um das Verlassen Samaria's, nicht um das, was er thun *will*, um sich seine Ar-

---

*) Es bedurfte der Deutung nicht, welche der Evangelist 4, 38 von seinem Standpunkt aus hinzufügt. Noch war die Aussendung der Jünger nicht erfolgt und seine Sämannsarbeit kaum begonnen. Auch später hat Jesus seine Arbeit unter dem Bilde einer Aussaat angeschaut und seine Jünger als die bezeichnet, welche die Ernte einbringen werden (Matth. 9, 37 f.).

beit zu erleichtern, sondern um das, was er thun muß nach Gottes Rath, um das Werk auszurichten, das der Vater ihm befohlen hat. Die heitere Erntearbeit in Samaria überläßt er seinen Jüngern, während er die harte Sämannsarbeit in seiner Heimath erwählt, wo er nach dem Laufe der Welt keine Glaubenswilligkeit erwarten darf, wie er sie in Samaria so überraschend gefunden hat.

Gewiß liegt es in der sinnvollen Composition des Evangelisten, daß er, der über die heiße Arbeitszeit in Galiläa fast mit völligem Stillschweigen hinweggeht, der aus der judäischen Wirksamkeit Jesu nur Ein bezeichnendes Bild in der Nicodemusgeschichte vor uns aufrollt, das sonnenhelle Bild dieser Tage in Samaria, die doch nur eine flüchtige Episode in der Geschichte Jesu bilden, so farbenreich und liebevoll ausmalt. Mag auch sein, daß die Samaritaner, die auf das bloße Wort Jesu hin glauben, für ihn ein gewisses Gegenstück gegen Nicodemus bilden, der nur auf die Wunder Jesu hin und doch nicht recht glaubt. Aber deshalb ist diese Erzählung sicher nicht freie Erdichtung.*) Thatsache ist doch, daß Jesus von den Samaritanern besser gedacht hat, als seine Landsleute, was irgend welche Berührungen mit ihnen, irgend welche Erfahrungen, die er unter ihnen gemacht hatte, voraussetzt. Man mag nachweisen, wie der Zweck des Gleichnisses von dem Manne, der unter die Mörder gefallen war, es erforderte, dem jüdischen Priester und Leviten einen Fremdling gegenüber zu stellen. Aber daß Jesus gerade einen Samariter wählt, zeigt doch, daß er ihm besseres zutraut, als seinen Volksgenossen. Auch in der Erzählung von dem dankbaren Samariter, der sich vor den neun geheilten Aussätzigen auszeichnet (Luc. 17, 16),

*) So wenig die Samariterin eine bloße Allegorie auf ihr Volk ist, so wenig kann sie der Typus des gläubigen Heidenthums sein als Gegenbild zu dem ungläubigen Judenthum, das sich in Nicodemus darstellt, wie Baur die Geschichte deutete. Denn ein Weib, das Jacob ihren Vater nennt (4, 12), ihre Gottesverehrung mit der jüdischen auf eine Stufe stellt (V. 20) und auf den Messias hofft (V. 25), ist nun einmal kein Typus des Heidenthums. Darum kann auch die Bekehrung ihrer Landsleute nicht den großen Weltsieg des Christenthums darstellen und 4, 38 nicht auf die Urapostel gehen, denen mühelos die Frucht der Arbeit des großen Heidenbekehrers in den Schooß fiel. Eben so ist es doch nur die Umkehrung aller geschichtlichen Verhältnisse, wenn man hier die Bekehrung Samaria's, wie sie Apostelg. 8 erzählt wird, in einem Weissagungsbilde in Scene gesetzt sein ließ, wie Andere es freilich auch unter Voraussetzung der Geschichtlichkeit der Erzählung in dieselbe hineingedeutet haben.

sehen wir nur aufs Neue einen Beweis samaritanischer Empfänglichkeit, der dadurch nicht aufgehoben werden kann, daß Jesus auch einmal die Ungastlichkeit der Samaritaner erfuhr, zumal diese nicht dem Messias, sondern dem Festpilger galt (Luc. 9, 53). Thatsache ist ferner, daß das Evangelium später unter den Samaritanern eine auffallend rasche und freudige Aufnahme fand (Apostelgesch. 8), welche doch für die geschichtliche Betrachtung voraussetzt, daß hier der Boden irgendwie vorbereitet war, daß die Wirksamkeit Jesu dies Gebiet nicht völlig unberührt gelassen hatte. Unsere Geschichte löst diese Räthsel, wie so viele, die uns ohne das Johannesevangelium unlösbar blieben. Sie erzählt, wie der Vater den Sohn hier ungesucht ein Arbeitsfeld finden ließ, hoffnungsreicher als irgend eines in Israel; sie zeigt uns, wie er in Samaria die Saat gestreut hat, die einst in vollen Aehren aufgehen sollte.

---

4. Die Rückkehr nach Galiläa.

Wieder wandte sich Jesus zuerst nach Kana, als er in die Heimath zurückkehrte; es war der Kreis der Seinigen, den er dort aufsuchte (vgl. S. 358). Bald mußte er erfahren, in welchem Sinne er dort inzwischen ein berühmter Mann geworden war. Nicht davon, daß er gegen die Entweihung des Heiligthums geeifert hatte, nicht von dem, was er sonst auf dem Feste gepredigt, erzählte man sich allenthalben; wohl aber von seinen Heilthaten, die er verrichtet. Als seine Anhänger, die ihn in Judäa unterstützt und auf der Reise begleitet hatten, sich nunmehr, wo er in den Schooß seiner Familie zurückkehrte, wieder von ihm trennten und jeder in seine Heimath begaben, verbreitete sich rasch in der Provinz das Gerücht, daß der große Landsmann wieder da sei, der in Jerusalem solche Wunder gethan hatte. Insbesondere nach Capharnaum drang dasselbe, wohin Johannes und Andreas zurückgekehrt waren. So geschah es, daß ein königlicher Beamter daselbst, dessen Sohn todtkrank darniederlag, sich aufmachte, um von dem großen Wunderthäter Hilfe für denselben zu erbitten (Joh. 4, 45—47).

Die Heilung dieses Sohnes bezeichnet Johannes ausdrücklich als das erste Wunder, das Jesus bei seiner Rückkehr nach Galiläa that (4, 54); und wir begreifen daher, daß sich die Erinnerung an dasselbe besonders stark der Ueberlieferung eingeprägt hat. Schon die älteste apostolische Quelle erzählte es unter den ersten Heilwundern Jesu (vgl. Matth. 8, 5—13); aber auch Lucas las diese Erzählung nicht nur dort, sondern noch in einer der ihm eigenthümlichen Quellen, und aus beiden erfahren wir, daß der Vater, welcher für seinen kranken Sohn bat, ein höherer Militärbeamter war, und zwar der Hauptmann der in Capharnaum stehenden Besatzung, ein Centurio.*) Da Herodes Antipas offenbar sein Militär nach römischem Muster organisirt hatte und römische Offiziere in seinem Solde hielt, war er ein geborener Heide; und schon die Begegnung Jesu mit einem solchen ist es gewesen, welche die Ueberlieferung mit so großem Interesse bei derselben verweilen ließ. Nach der dem Lucas eigenthümlichen Quelle scheint es, als habe der Heide doch nicht gewagt, seine Bitte gleich persönlich oder allein bei dem israelitischen Wundermanne anzubringen, sondern sich irgendwie der Vermittelung der jüdischen Volksältesten, wahrscheinlich der Synagogenvorsteher, bedient. Diese mußten ihn Jesu als einen Freund ihres Volkes empfehlen, als welchen er sich bei dem Bau oder einem Neubau der Synagoge in Capharnaum verdient

---

*) Daß Lucas die Erzählung in der apostolischen Quelle las, erhellt daraus, daß er sie in demselben Zusammenhange bringt, wie der erste Evangelist, und daß er in ihrer zweiten Hälfte wörtlich mit diesem übereinstimmt (Luc. 7, 6—10), während er in der ersten ganz eigenthümliche Abweichungen zeigt. Erst er hat an einen Knecht gedacht, und dann natürlich an einen dem Hauptmann besonders werthen (7, 2), obwohl noch V. 7 zeigt, daß er denselben Ausdruck, wie der erste Evangelist, in der apostolischen Quelle las, der zwar an sich doppelsinnig, aber, da Matth. 8, 9 der Knecht mit einem anderen Ausdruck bezeichnet wird, hier nothwendig, wie in einer anderen Erzählung derselben Quelle (Matth. 17, 18), von seinem Sohne zu verstehen ist. In Betreff der Krankheit wissen wir nur, daß dieselbe tödtlich (Joh. 4, 47. 49. Luc. 7, 2) und mit hochgradigem Fieber verbunden war (Joh. 4, 52). In der apostolischen Quelle scheint nur von schrecklichen Qualen des Kranken geredet gewesen zu sein; denn wenn der erste Evangelist die Krankheit als eine Lähmung (Paralysis) bezeichnet, die doch nicht mit qualvollen Schmerzen verbunden zu sein pflegt, so scheint er sich dadurch lediglich erklärt zu haben, woher der Vater den Kranken nicht selbst zu Jesu brachte, wie doch sonst geschah, zumal er das Bettlägrigsein desselben so stark betont (Matth. 8, 6).

gemacht hatte (7, 3—5).*) Es ist danach, vielleicht nicht ohne Grund, vermuthet worden, daß der Centurio, obwohl ein Unbeschnittener, doch einer jener Proselyten des Thores war, welche, ohne sich dem Gesetze Mosis zu unterwerfen, doch bereits den Gott Israels anbeteten.

Der ältesten Erzählung kam es nach ihrer skizzenhaften Weise nicht auf diese Details an, sondern auf ein merkwürdiges Wort des Hauptmanns. Als Jesus sich bereit erklärte zu kommen, um zu heilen, überwältigte den Bittsteller das Gefühl, daß er, der Heide, viel zu unwürdig sei, als daß der große Wunderthäter unter sein Dach eingehe. Es sei ja auch nicht nöthig, er möge nur ein Wort sprechen und sein Sohn werde genesen. In der naivsten Weise sucht er das aus seiner täglichen Erfahrung zu begründen. Er steht ja unter Oberbefehl und weiß, was gehorchen ist; er hat Soldaten zu commandiren, und weiß, daß ein Befehlswort genügt, sie marschiren zu lassen her und hin, wie er es will. Und was er seinem Sclaven befiehlt, das muß derselbe thun. Offenbar denkt er sich Jesum als einen Gebieter über höhere Geister, denen er nur zu befehlen braucht, daß sie die Heilung bewirken sollen; und so wächst ihm seine Person selbst zu einem übermenschlichen Wesen, wie es sich vorzustellen seinem immer noch halb heidnischen Bewußtsein garnicht so fern liegt. Dann erst erklärt sich uns ganz die Deisidämonie, mit welcher er Jesu Kommen abwehrte. Jesus aber wunderte sich und sprach: Bei keinem habe ich so großen Glauben gefunden in Israel (Matth. 8, 8—10). Auch dort hoffte man, daß er helfen könne, weil man sah, daß er Anderen geholfen. Aber man fragte garnicht, warum er helfen könne; und darum reichte dieser Glaube nie weiter, als der Eindruck der geschauten oder

---

*) Dieser Zug, der sich leicht in die älteste Darstellung einreiht, wenn die Aeltesten den Centurio begleiteten oder sein persönliches Erscheinen vorbereiteten, muß einer besonderen Quelle entlehnt sein. Eine bloße Empfehlung des Heiden, wie sie Strauß vermuthete, hätte der heidenchristliche Schriftsteller auch ohne diese Vermittelung von sich aus in einer Charakteristik des Centurio anbringen können; und wenn man diesen Zug darauf zurückführt, daß der Erzähler wußte, wie Jesus sonst nicht mit Heiden in persönliche Berührung gekommen war, so entfernt doch diese Vermittelung die viel wichtigere Thatsache nicht, daß Jesus einem Unbeschnittenen die Wohlthat seiner Wundermacht hatte zu gute kommen lassen. Eine wesentliche Steigerung der Demuth des Mannes liegt aber in diesem Zuge garnicht, und kann schon darum nicht intendirt sein, weil die eigentliche Pointe der Erzählung auch bei Lucas garnicht in ihr, sondern in dem Glauben des Mannes liegt.

erzählten Wunder. Dieser Heide bildet sich eine Anschauung von der Person Jesu, in der sein Vertrauen felsenfest wurzeln kann. Gewiß eine sehr abergläubische. Aber war er denn in seinem halb heidnischen Wahn so fern von der Erkenntniß der Wahrheit? Stiegen nicht die Engel herauf und herab auf den Menschensohn, um ihm die göttliche Wunderhilfe zu vermitteln? Und lag es nicht an der Einzigartigkeit seiner Person, daß sie ihm allezeit dienstbar waren? Nicht auf correcte Vorstellungen über die Art und Vermittelung seiner Hilfe kam es Jesu für jetzt an, sondern darauf, daß man ihn für den Helfer hielt, dessen Wort man unfehlbar vertrauen dürfe; und er wußte, daß er dem Bittsteller die göttliche Wunderhilfe unmittelbar zusagen könne. „Gehe hin; wie du geglaubt hast, so geschehe dir!" Und der Knabe genas in jener Stunde, wo Jesus dieses Wort der Verheißung sprach (Matth. 8, 13).

Wie es der ältesten Form der Ueberlieferung nur auf diese Pointe ankam, das zeigt auch die Arglosigkeit, mit welcher sie die Geschichte von einem Hauptmann zu Capharnaum ohne weiteres nach dieser Stadt versetzt. Johannes, der den eigentlichen Ort der Handlung nennt, hat noch eine bedeutsame Detailerinnerung aufbewahrt. Dem heimkehrenden Vater begegnen die Diener des Hauses und melden, daß es mit dem Kinde bereits besser gehe,*) und bei näherer Erkundigung erfährt er, daß gestern um ein Uhr d. h. zu derselben Stunde, als Jesus das Wort der Verheißung sprach, das Fieber wich und das Kind gerettet war (Joh. 4, 51—53). Da man in Palästina den neuen Tag von Sonnenuntergang an rechnet, und da der Vater, so rasch er auch reiste, die fünf bis sechs Stunden nicht vor dem Abend zurücklegen konnte,**) so war es natürlich,

*) Auch in der Quelle des Lucas muß von einer zweiten Botschaft die Rede gewesen sein, welche nach dem Eintritt der heilsamen Krisis das Kommen Jesu für unnöthig erklärte. Nur die Art, wie Lucas diesen Zug mit der wörtlich aus der apostolischen Quelle entlehnten zweiten Hälfte der Erzählung verbindet, ist unmöglich ursprünglich. Denn daß der Centurio, nachdem er eben um das Kommen Jesu bitten gelassen (Luc. 7, 3), sofort Freunde nachschickt, die dies Kommen abwehren (V. 6), ist an sich undenkbar und offenbar eine Vermischung mit einem ähnlichen Zuge aus der Geschichte von der Jairustochter, an welchen selbst der Wortlaut erinnert (vgl. Marc. 5, 35), zumal die Motivirung dieser Abwehr, so begreiflich sie im Munde des Hauptmanns, so ungeschickt, ja geradezu unmöglich im Munde der Boten sich ausnimmt (Luc. 7, 6 ff.).

**) Dies übersehend, spöttelt die Kritik über die sträfliche Langsamkeit des Vaters

daß die Knechte ihm erst am folgenden Tage begegneten. Wir aber erfahren hier, wie es zuerst bemerkt wurde, was auch die ältere Erzählung so nachdrücklich hervorhebt (Matth. 8, 13), daß eben zu derselben Stunde, in welcher Jesus das Wort der Verheißung sprach, der Knabe genesen war.

Dennoch bietet der johanneische Bericht eine große Schwierigkeit dar, sofern in ihm die eigentliche Pointe der älteren Erzählung durchaus anders gewandt erscheint. Hier wehrt der Hauptmann das Kommen Jesu ab, dort erbittet der Königische es wiederholt mit steigender Dringlichkeit (Joh. 4, 47. 49); hier lobt Jesus den Hauptmann, dort scheint er ihn in den Tadel des gemeinen jüdischen Wunderglaubens einzuschließen (4, 48); hier sagt er ihm um seines Glaubens willen die Hilfe zu, dort scheint er durch die Art, wie er seine Bitte gewährt, ihm erst die Glaubensprobe zu stellen (4, 50).*) Völlig unmöglich aber ist es, hierin eine absicht-

---

oder über seine behagliche Ruhseligkeit, weil er unterwegs oder in Kana Nachtquartier gemacht habe; aber sie weiß diese wunderliche Darstellung nur doppelt wunderlich daraus zu erklären, daß der Evangelist uns die Weite der Entfernung, die er doch mit einem Worte angeben konnte, in ihrer ganzen Größe bormessen will, um die Größe des Wunders zu veranschaulichen. Nur darum soll er die Geschichte von Capharnaum nach dem drei geographische Meilen entfernten Kana versetzt haben, um das Wunder zu vergrößern. Beruht aber das Eigenthümliche desselben darin, daß der Kranke auf das Wort Jesu genas ohne seine persönliche Anwesenheit, so wächst doch das Wunderbare daran nicht mit der Zahl der Kilometer, die er von ihm entfernt war.

*) Die gangbare Apologetik löst diese Schwierigkeit einfach dadurch, daß sie beide Geschichten für ganz verschiedene erklärt, wie man früher sogar den Lucas seiner Abweichungen wegen eine ganz andere Geschichte erzählen ließ, als Matthäus. Aber die Elemente beider Geschichten sind doch nun einmal völlig dieselben. Ein höherer Beamter in Capharnaum und ein todtkranker Sohn, ein bloßes Wort Jesu und die Heilung des entfernten Sohnes zu derselben Stunde, zuletzt gar, wie wir sahen, eine Nachsendung von Dienern oder Freunden und die ungefähre Gleichheit der Zeit im Leben Jesu. Aber auch die scheinbar so ganz heterogene Pointe enthält doch, näher zugesehen, wieder genau dieselben Elemente. Ein Tadel des landläufigen jüdischen Wunderglaubens (Joh. 4, 48) liegt doch auch in dem Worte Jesu Matth. 8, 10, und der Matth. 8, 8 so nachdrücklich hervorgehobene Glaube an das Wort Jesu wird doch auch Joh. 4, 50 belobt. So bleibt zuletzt die einzige sachliche Differenz, daß der Bittsteller in der älteren Erzählung ein Heide ist, während er hier (Joh. 4, 48) unter die getadelten Juden eingeschlossen zu werden scheint. Aber gerade an dies directe Tadelwort knüpft sich ja die ganze Verschiebung der Pointe, die in der johanneischen

liche Umbildung der älteren Erzählung zu sehen, da sich schlechterdings kein Motiv für eine solche nachweisen läßt. Vielmehr kann dieselbe nur eine unabsichtliche gewesen sein, wobei wir daran erinnern dürfen, daß Johannes, der damals wohl in seine Heimath zurückgekehrt war, den Hergang nur vom Hörensagen kannte und leicht in der Erinnerung mit ähnlichen Vorfällen vermischen konnte, wie denn Jesus wirklich einst ein Tadelwort über den herrschenden Halbglauben aussprach, ehe er den kranken Sohn eines tief betrübten Vaters heilte (vgl. Matth. 17, 17). Nun liegt aber der lehrhafte Gesichtspunkt, unter welchem Johannes die Geschichte aufgefaßt und dargestellt hat, darin, daß er zeigen will, wie Jesus den gewöhnlichen Wunderglauben, welchen er schon in Jerusalem so ungenügend befand (Joh. 2, 23—25, vgl. 3, 2. 11 f.), in echt pädagogischer Weise über sich selbst hinauszuführen und zu dem Glauben an sein Wort fortzubilden versuchte, der an den Samaritanern so gelobt wird (4, 41 f.). In der Verfolgung dieses lehrhaften Zwecks hat er übersehen, daß Jesus in dem Bittsteller diesen Glauben nicht erst erzeugt hat, sondern ihm nur zur Bewährung verholfen, und daß darum der in dem Worte Jesu liegende Tadel seiner Landsleute nicht zugleich an den Vater adressirt sein konnte, der auch nach der älteren Darstellung garnicht zu jenen gehörte.*) Dagegen hat sich in seiner Darstellung noch

---

Darstellung vorliegt. Denn um dieser willen die älteste Ueberlieferung mit den unerfindbaren Worten des Centurio mehr oder weniger preiszugeben, ist um so weniger thunlich, als ihr die johanneische Darstellung an Durchsichtigkeit erheblich nachsteht. Denn weder erhellt, wie die einfache Bitte des Vaters für seinen kranken Sohn das herbe Tadelwort Jesu über den Glauben, der immer Zeichen und Wunder sehen will, veranlassen konnte, zumal zu dieser Zeit, wo Jesus, abgesehen von den Tagen des Passahfestes, noch kaum Anlaß gehabt hatte, über diesen Wunderglauben Erfahrungen zu machen, noch begreift man, woher Jesus die Bitte, die er mit diesem Tadelwort abzuschlagen scheint, dann doch, sobald sie lediglich wiederholt wird, in überraschendster Weise erfüllt.

*) Strauß beruhigt sich bei der leeren Spitzfindigkeit, daß der Logoschristus sein Erbieten nicht durch den menschlichen Glauben überbieten lassen dürfe, sondern das Verlangen des gemeinen Wunderglaubens durch sein Erbieten einer Heilung in die Ferne überbieten müsse. Am geistvollsten hat Baur die Idee der johanneischen Erzählung aufgefaßt, indem er zeigt, wie hier der Wunderglaube sich selbst aufhebt, wenn er zum Glauben an das Wort Jesu wird, der dann eigentlich der Wunder nicht mehr bedarf. Aber diese Idee ließ sich ja ebenso gut in die ältere Form der Erzählung

die ganz richtige Erinnerung erhalten, die in der ältesten Erzählung bereits verwischt ist, daß Jesus nicht gleich auf das erste Wort des Bittstellers die Hilfe zusagte. Es wird gewöhnlich übersehen, daß diese so ausdrücklich durch das glaubenskühne Wort des Hauptmanns motivirte Zusage der Hilfe (Matth. 8, 13) unmöglich schon vorher direct gegeben sein kann (8, 7). Der in lebensvollster Weise zuerst nur indirect in der Form einer schmerzlichen Klage sich hervorwagenden Bitte des Vaters (8, 6) gegenüber hatte Jesus zuerst nur sein Kommen zugesagt; und erst als der Centurio, weit entfernt dies ungenügend zu finden, es für unnöthig erklärte, weil seinem Glauben ein Wort Jesu genügte, mit diesem Worte ihn der göttlichen Wunderhilfe gewiß gemacht.

Unsere durch doppelte apostolische Autorität verbürgte Erzählung bietet freilich der prinzipiellen Leugnung des Wunders eine unlösbare Schwierigkeit. Da von einer geistigen Fernwirkung doch höchstens bei körperlosen Geistern die Rede sein könnte und die Annahme in die Ferne wirkender magnetischer Heilkräfte ganz grundlos ist, so bleibt es dabei, daß hier, wo Jesus mit dem Kranken garnicht in Berührung kommt, jede natürliche Vermittelung körperlicher oder psychischer Art schlechthin ausgeschlossen ist.*) Freilich auch die gangbare Vorstellung, daß Jesus durch

---

hineinlegen, in welcher der Glaube eben darum belohnt wird, weil er sich zum Glauben an das bloße Wort Jesu steigert, und welche ohnehin schon durch die Einführung des Heiden dem universalistisch gerichteten Evangelisten besonders zusagen mußte. Sie erklärt also nicht diese Umbildung der Erzählung.

*) Wenn der ältere Rationalismus es selbstverständlich fand, daß Jesus einen seiner Jünger mit den nöthigen Medicamenten hingeschickt habe und sein Wort nur als ärztliches Prognostikon über die Wirkung dieser Mittel auffaßte, so setzt der neuere an die Stelle der äußeren Heilmittel einfach den Glauben des Sohnes, von dem wir nichts wissen, oder läßt denselben durch den rückkehrenden Vater erregt werden, obwohl die Genesung schon nach der ältesten Darstellung in der Stunde eintrat, wo Jesus das Verheißungswort sprach. Die mythische Erklärung stützt Strauß auf folgende seltsame Logik: Wenn der Prophet Elisa den aussätzigen Naemann ohne sein Haus zu verlassen, dadurch heilt, daß er ihm befiehlt, sich siebenmal im Jordan zu baden (2 Kön. 5, 9 ff.), so durfte der Messias hinter solcher Wundermacht nicht zurückbleiben. Er hätte doch wenigstens hinzufügen müssen, daß auch dieser Naemann, der die Wohlthat des Propheten erfuhr, ein Heide war (Luc. 4, 27) und dem alten Propheten gegenüber ebenso ungläubig, wie unser Heide dem Messias gegenüber sich gläubig erwies. Davon, daß wir hier eine mißverstandene Parabel vor uns

eine von ihm oder seinem Worte ausgehende Allmachtswirkung den Kranken geheilt habe, hat ebenso den Wortlaut der Erzählung gegen sich, wie die ausdrückliche Erklärung Jesu über die Vermittelung seiner Wundererfolge (Joh. 1, 52). Denn das Wort Jesu ist bei Matthäus (8, 13), wie bei Johannes (4, 50) nun einmal kein Befehlswort, sondern ein Verheißungswort; und dieses erfüllt der Gott, der allein Wunder thut. Aber daß Jesus dasselbe sprechen darf im unbedingten Vertrauen auf die Bewährung desselben, das ist das klarste Zeichen seiner ununterbrochenen Gemeinschaft mit dem Vater, in welcher er Alles vermag, was er will, weil er nur will, was im Einklang mit dem ihm stets unmittelbar gewissen Gotteswillen steht.

Gewiß nicht ohne Absicht hebt Johannes hervor, daß dies das zweite Zeichen war, das Jesus in Galiläa that, und zwar wiederum (wie 2, 11) unmittelbar, nachdem er aus Judäa nach Galiläa kam (4, 54). Offenbar sieht der Evangelist darin, daß sofort bei seinem Betreten der Heimath Jesu Gelegenheit zu einem solchen Zeichen gegeben wurde, die Verheißung, daß ihm hier eine besonders reiche Wirksamkeit bereitet war. Freilich der Erste, dem sie zu gute kam, war keiner seiner Landsleute. Jesu, der deshalb das halb heidnische Samaria verlassen hatte, um sich seinem Volke zu widmen (Joh. 4, 43 f.), ward als der Erstling seiner Heilandswirksamkeit — ein Heide zugeführt. Was mag bei dieser wunderbaren Fügung durch seine Seele gegangen sein? Der erste Evangelist, der etwas davon ahnt, hat ihm die Weissagungsworte von der Berufung der Heiden und der Verwerfung Israels in den Mund gelegt (Matth. 8, 11 f.), deren ganz andersartigen geschichtlichen Zusammenhang uns noch Lucas erhalten hat (13, 28 f.). Aber ein Hoffnungsblick war diese Fügung doch in eine

---

haben, wie Weiße wollte, kann nicht die Rede sein, da eben die ganze Art der Erzählung keinerlei Analogie mit den überlieferten Parabeln Jesu hat. Man müßte vielmehr den von ihm hineingelegten sinnigen Grundgedanken in einer freien Dichtung verkörpert sehen, in welcher der Centurio der Repräsentant der Heidenwelt ist. Diese hat nicht gewartet, daß Jesus zu ihr komme und persönlich in ihre Wohnungen einkehre, während die Juden den leibhaftig unter ihnen wandelnden verschmähten, und darum die weltgeschichtliche, an keine Schranken von Raum und Zeit gebundene Wirksamkeit Christi erfahren. Aber Christus hat doch wirklich die Heidenwelt durch die von ihm ausgesandten Apostel aufgesucht und nicht durch wunderbare Fernwirkung, sondern durch die Wirkung seines Evangeliums sie gerettet.

ferne herrliche Zukunft, wie sie die Propheten auch den Völkern des Heidenthums in Aussicht gestellt hatten.

Dunkle Zeichen freilich standen am Himmel. Aber Jesus las in ihnen nur den lang ersehnten göttlichen Ruf zur That, zur endlichen ungehemmten Entfaltung seiner eigentlich messianischen Wirksamkeit. Kaum hatte er das Vaterhaus begrüßt, so durcheilte die Provinz die erschütternde Kunde, daß der große Prophet, von ihrem Landesherrn gefangen gesetzt, auf der unnahbaren Felsenveste Machärus schmachte. Herodes Antipas residirte in der von ihm am westlichen Ufer des Gennezaretsees seinem kaiserlichen Gönner zu Ehren erbauten Hauptstadt Tiberias, die er, obwohl sie in fruchtbarer Gegend lag, doch nur durch künstliche Mittel hatte zur Blüthe bringen können. Um den Propheten am Jordan hatte er sich wohl wenig gekümmert, obwohl derselbe in der letzten Zeit jedenfalls mit seiner Wirksamkeit seiner Residenz erheblich näher gerückt war. Er hatte die Tochter seines arabischen Grenznachbars Aretas geheirathet und dadurch seinem Staate Frieden geschafft. Aber auf einer seiner Romreisen, die er nicht versäumte, um sich in der Gunst des Kaisers zu befestigen, hatte der leichtsinnige Fürst die Frau seines als reicher Privatmann in Jerusalem lebenden Halbbruders kennen gelernt und Wohlgefallen an ihr gefunden.*) Herodias, eine Enkelin Herodes des Großen, eine Tochter seines von ihm selbst hingerichteten Sohnes Aristobul, war wohl wider ihren Wunsch auf den Willen des Großvaters mit ihrem Oheim vermählt worden. Ehrgeiz und Leidenschaft vermochten sie, auf die Wünsche des Tetrarchen einzugehen, der sie nach seiner Rückkehr von Rom heirathen wollte. Als die arabische Prinzessin von diesen Plänen erfuhr, entfloh sie zu ihrem Vater; Herodes aber scheute sich nicht, nun den doppelten Ehe-

---

*) Er war ein Sohn der Priesterstochter Mariamne und wird bei Josephus nur Herodes schlechthin genannt. Bei Marcus (6, 17) heißt er Philippus, und gewöhnlich nimmt man an, daß hier eine Verwechselung mit dem Tetrarchen Philippus vorliege, der ein Sohn des Herodes von der Kleopatra aus Jerusalem war. Aber da Herodes ja nur sein Familienname war, so bleibt es immerhin möglich, daß jenes sein Eigenname war, wenn es auch auffallend wäre, daß zwei der zahlreichen Herodessöhne den Namen Philippus führten. Aber zwei von ihnen, Antipater und Antipas, hatten doch auch im Wesentlichen denselben Namen.

bruch zu begehen, und schloß die Ehe mit der Herodias, die ohnehin ungesetzlich war, da, gewisse Fälle ausgenommen, in denen es das Gesetz ausdrücklich befahl, die Ehe mit der Schwägerin verboten war (3 Mos. 18, 16). Der Täufer hatte sich nicht gescheut, dies öffentliche Aergerniß zu rügen; er hatte Gelegenheit gehabt, dem Fürsten ins Angesicht zu erklären, daß seine Ehe eine offenbare Gesetzesübertretung sei. Dafür büßte er nun in Ketten und Banden (Marc. 6, 17 f.). Denn wenn Josephus politische Besorgnisse des Herodes als Grund anführt,*) zu denen die Wirksamkeit des Täufers durchaus keinen Anlaß gab, auch nicht seine Hinweisung auf eine messianische Zukunft, die er selbst ja nicht herbeiführen wollte, so ist doch klar genug, daß dies lediglich der ostensible Grund war, weshalb er eingekerkert wurde. Denn man konnte nicht wohl öffentlich eingestehen, welches die Majestätsbeleidigung war, um deretwillen man ihn verhaftet hatte; und zuletzt war, wie wir sehen werden, der eigentliche Urheber davon doch nicht der furchtsame Landesherr, sondern die Fürstin, die allen Grund hatte, dem strengen Sittenprediger den Mund zu schließen.**)

---

*) Vgl. Jos. Antt. XVIII, 5, 2. Er berichtet auch, daß Johannes auf Machärus gefangen saß, einer starken Grenzfestung im Osten des todten Meeres, die noch kürzlich dem Aretas gehört hatte und die Herodes wahrscheinlich bei seiner letzten Romfahrt erbettelt, wo Johannes dann freilich allen etwaigen Befreiungsversuchen am sichersten entrückt war.

**) Völlig vergeblich ist der Versuch, durch diese Verhaftung oder durch die Heirath des Herodes, auf welche jene nicht einmal nothwendig unmittelbar folgte, ein festes chronologisches Datum zu gewinnen. Sicher ist nur, daß die Romreise, auf der sich der Tetrarch mit der Herodias verständigte, noch vor dem Tode Sejan's (der 31 n. Chr. starb) stattfand, da Herodes später beschuldigt wurde, mit ihm conspirirt zu haben. Danach kann also sehr wohl gegen Ende des Jahres 27 n. Chr. die Verhaftung des Täufers erfolgt sein. Wenn aber neuerdings Keim versucht hat, an diesem Punkte die ganze bisherige Chronologie des Lebens Jesu aus den Angeln zu heben und mit einfacher Verwerfung einer so unbedingt sicheren Notiz wie Luc. 3, 1 die nicht lange nach seiner Verhaftung erfolgte Hinrichtung des Täufers sechs Jahre später (Ende 34) ansetzt, so sind die dafür geltend gemachten Gründe doch ziemlich schwach. Denn daß das Volk noch im Jahre 36 die Niederlage des Herodes im Kriege mit seinem ehemaligen Schwiegervater als Strafe Gottes für den Mord des Propheten ansah, ist doch ebenso begreiflich, wenn dieser acht Jahre zurücklag; daß dieser Krieg aber bald nach der Herodiasheirath ausgebrochen sein muß, läßt sich durchaus nicht erweisen, da Josephus deutlich sagt, daß von der Verstoßung der Aretastochter nur der Anfang der

Die Tage des Täufers waren vorüber. Darin mußte Jesus den göttlichen Wink sehen, daß die Tage des Messias d. h. seiner eigentlich messianischen Wirksamkeit gekommen waren. Jetzt konnte keine Rede mehr davon sein, daß er die Bußtaufe wieder aufnahm, mit der er noch in Judäa das Volk vorzubereiten gesucht hatte. Die neue Zeit brach an und forderte ein neues, unzweideutiges Hervortreten mit der Predigt des Gottesreiches, wie sie auch in Jerusalem noch nicht erschollen war (Joh. 2, 24).*) Es mußte Jesu daran liegen, diese neue Epoche seiner Wirksamkeit auch dadurch zu markiren, daß er sich sofort mit einem Kreise ständiger Begleiter umgab, deren spätere Bestimmung es ohnehin erforderte, daß sie von Anfang an Augenzeugen seiner messianischen Wirksamkeit gewesen waren (vgl. Apostelg. 1, 21). Er begab sich daher von Kana herab an den Gennezaretsee, wo die Männer wohnten, mit denen er bereits am Jordan Beziehungen angeknüpft hatte und die schon in Judäa vielfach als seine Anhänger in seiner Umgebung gewesen waren. Dort

---

Feindschaft mit dem Araberkönig datirte, und daß später noch andere Ursachen, insbesondere Grenzstreitigkeiten, hinzukamen (vgl. Jos. Antt. XVIII, 5, 1).

*) Es ist also durchaus richtig, daß Jesus erst, nachdem Johannes (in die Hände seiner Feinde) dahingegeben war, in Galiläa mit der Predigt des Gottesreiches auftrat (Marc. 1, 14), ja sogar, daß sein Auftreten durch das Abtreten des Täufers vom Schauplatz motivirt war; nur daß der erste Evangelist es fälschlich so darstellt, als sei er nach Galiläa „entwichen" (Matth. 4, 12), während er dort gerade in den Herrschaftsbereich des Herodes kam. Eben so ist es durchaus richtig, daß hier erst die eigentlich messianische Wirksamkeit Jesu begann, wenn auch Marcus mit seiner Erzählung wesentlich deshalb hier einsetzt, weil von jetzt ab sein Gewährsmann Petrus in die ständige Begleitung Jesu eintrat. Wenn aber der erste und dritte Evangelist, die für ihr ganzes chronologisches Gerüst lediglich auf Marcus angewiesen waren, dies Auftreten als unmittelbar auf die Versuchung folgend und als den Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu überhaupt betrachten (Matth. 4, 17. Luc. 23, 5, vgl. Apostelgeschichte 1, 22), so erklärt sich das leicht daraus, daß in der volksthümlichen Ueberlieferung jede Erinnerung an seine frühere Wirksamkeit, wo er noch nicht in der charakteristischen Weise wie später hervortrat, entschwunden war. Um so mehr erklärt sich, wie Johannes mit Vorliebe bei diesen Anfängen Jesu verweilt, in denen er wohl allein der ständige Begleiter Jesu gewesen war, und dagegen über die doch von ihm so bedeutsam introducirte galiläische Zeit (4, 43 ff.) mit ihren wechselvollen Ereignissen schweigend hinweggeht, bis er mit der dort eintretenden Krisis den Faden wieder aufnimmt (vgl. S. 121). Es ist also nur die Verwerfung des vierten Evangeliums daran Schuld, wenn die moderne Kritik gerade den secundärsten Bericht (Matth. 4, 12—17) zur Basis ihrer ganzen Construction der Geschichte Jesu macht.

war es, wo er, am See vorübergehend, den Simon und seinen Bruder in ihrem Fahrzeuge erblickte, mit Fischen beschäftigt. Er rief sie an und forderte sie auf, zu kommen und als Schüler in seiner beständigen Nachfolge ihn zu begleiten. Dazu müssen sie freilich ihren Beruf verlassen, der sich mit diesem ständigen Jüngerverhältniß nicht verträgt. Aber er bietet ihnen einen neuen, analogen Beruf, nur höherer Art; er will machen, daß sie Menschenfischer werden. Nicht sofort sollen sie's sein, aber unter seiner Leitung sollen sie fähig werden, Menschenseelen zu sammeln in das Gottesreich. Es bedurfte nur dieses Wortes, und sie verließen ihre Netze und folgten ihm. Nicht weit davon sieht Jesus die Zebedäiden mit ihrem Vater und seinen Lohnknechten. Sie haben ihren Kahn aufs Land gezogen, sitzen und flicken ihre Netze. Ausdrücklich hebt der Erzähler hervor, wie es hier einer besonders motivirten Aufforderung nicht bedurfte. Ohne weiteres ruft er sie, und sie folgen ihm. Sie können es ohne Impietät thun; denn sie lassen den Vater mit seinen Lohnknechten zurück, die ihm genügende Hilfe sind in seinem Gewerbe (Marc. 1, 16—20).

In der That, diese Scene ist unbegreiflich; rein für sich genommen, spottet sie aller psychologischen Denkbarkeit. Was bringt diese Fischer dazu, ihr Gewerbe plötzlich mit dem Lehrerberuf zu vertauschen und einem Manne zu folgen, von dem sie gänzlich nicht wissen können, wer er ist und was er will, zumal einen gereiften Mann, wie Simon, der Haus und Familie im Stiche lassen muß? Sie kennen Jesum nicht, er sie nicht. Wahrhaftig, man muß an jeder Besonnenheit Jesu in der Wahl seiner Jünger zweifeln oder ihm einen herzenkündenden Scharfblick zutrauen, der göttlicher ist als alle seine Wunder. Erst auf Grund der johanneischen Erzählung wird alles klar.*) Diese Männer kennt Jesus längst, und sie

*) Durch die Verwerfung dieser Erzählung (Joh. 1, 35—43, vgl. S. 352 f.) hat sich die moderne Kritik in eine nicht geringe Verlegenheit gebracht. Die ältere Kritik wußte doch, was sie that, wenn sie diese Erzählung rundweg für einen Mythus erklärte. Wie Elias dem Elisa seinen Mantel überwarf, wie dieser seine Rinder verließ und ihm folgte (1. Kön. 19, 19 ff.), so überraschend, so unvermittelt ruft der Messias seine Jünger, und nur noch unmittelbarer bereit, als Elisa dem Propheten, müssen sie ihm folgen. Aber jenen Grundpfeiler der ältesten Ueberlieferung für einen Mythus erklären, heißt jede Glaubwürdigkeit derselben aufheben. Vollends, wenn man den trotz aller Wortkargheit so detaillirten Bericht des Marcus auf Petrus zurückführt,

wissen, daß er der Messias Israels ist. Auf Simon vor Allem ist es abgesehen. Denn Andreas hat sich längst von seinem Gewerbe losgelöst, er ist einer der Johannesjünger gewesen, hat wohl auch Jesum, den er von Allen zuerst kennen lernte, bereits in seiner Taufwirksamkeit in Judäa unterstützt. Als Jesus in sein Vaterhaus heimkehrte, ist er einstweilen zu seinem Gewerbe zurückgekehrt, wie die beiden Zebedäiden. Aber diese wissen, daß die Stunde kommen wird, wo er seine eigentlich messianische Wirksamkeit beginnt. Dann werden sie seine Begleiter sein. Sie harren nur des Rufes, der ihnen sagt, daß jetzt Zeit ist, Alles zu verlassen und ihm nachzufolgen. Eben darum bedarf es bei den Zebedäiden durchaus keiner Motivirung seiner Aufforderung. Es ist wie eine verabredete Sache. Er ruft sie, und sie folgen ihm. Anders steht es mit Simon. Auch ihn hat Jesus am Jordan kennen gelernt, und ein Blick in sein Herz hat ihm gesagt, wie Großes er von ihm für seine Sache hoffen darf. Aber er ist zu seinem Hause und Berufe zurückgekehrt, und doch darf er am wenigsten fehlen in der Zahl derer, die von Anfang an Jesum als seine Jünger umgeben und Zeugen seiner Worte und Thaten werden sollen. Ihn hat Jesus vor Allem aufgesucht, als er am See wandelt. Ihm bietet er den neuen höheren Beruf, er fordert ein großes Opfer. Aber es ist ganz die Art dieses Mannes, wie wir ihn kennen gelernt, mit raschem Entschluß der Aufforderung zu folgen. Es ist ja der Messias, der ihn ruft. Unter seinen Vertrauten zu sein, ihm am Nächsten zu stehen, wenn die Herrlichkeit des Messiasreiches anbricht, das ist ein Ziel, für das er Alles zu opfern bereit ist. Sein jüngerer Bruder ist in die Aufforderung eingeschlossen, er hat es nicht anders erwartet und folgt ihr gern.

Lucas hatte in der ihm eigenthümlichen Quelle eine ganz eigene Darstellung dieser Berufungsgeschichte (Luc. 5, 1—11).*) In dieser Form

---

wird es ganz unmöglich. Viele Seiten lang müht sich Keim ab, die Erzählung nach einigen Schwankungen schließlich doch begreiflich zu machen. Da soll immer schon eine längere Wirksamkeit Jesu mit großen Erfolgen vorhergegangen sein, von der die überschriftliche Einleitung (Marc. 1, 14 f.; Matth. 4, 12—17) doch nichts weiß, welche die Schilderung von dem ersten Eindruck seines Auftretens (Marc. 1, 22. 27) offenbar ausschließt. Jesus soll die Fischer schon vorher irgendwie in ihrem Reden und Thun belauscht haben, obwohl unsere Erzählung davon nichts weiß und es bei den Zebedäiden mit den klarsten Worten ausschließt.

*) Harmonistische Erklärer haben freilich bestritten, daß es dieselbe sei. Sie

der Ueberlieferung ist noch die Erinnerung daran erhalten, daß es sich bei jener Berufung im strengsten Sinne nur um Simon handelte; auch in ihr ist Simon längst mit Jesu bekannt und Jesus mit ihm. Jesus trifft die Fischer beim Netzespülen, und an Simon wendet er sich nach Lucas mit der Bitte, etwas vom Lande abzustoßen, damit er vom Schiff aus die Volksmassen lehren kann. Denn Lucas versetzt die Geschichte aus Gründen, die in seiner Composition liegen, ungenauer Weise mitten in die öffentliche Wirksamkeit Jesu. Aber nicht nur, daß Simon ihm sein Fahrzeug sofort zur Verfügung stellt; als ihn Jesus auffordert, noch einmal auf die Höhe zu fahren und das Netz auszuwerfen, obwohl er die ganze Nacht vergeblich gefischt hat und als kundiger Fischer weiß, daß es heute keinen Fang giebt, verspricht er doch sofort, es auf sein Wort noch einmal versuchen zu wollen. Man mag den Eindruck einer Predigt Jesu so hoch veranschlagen, wie man will; aber auf Grund derselben ihm ein solches wunderbares Wissen zuzutrauen, das ist doch wohl mehr, als man billiger Weise erwarten kann. Auch darum wird Lucas die Geschichte in eine Zeit gestellt haben, wo dieser Simon bereits viele Wunder Jesu gesehen hat, und zwar im eigenen Hause (4, 38—41). Aber in seiner Quelle kann dies nur die erste Beweisung der Wundermacht Jesu gewesen sein, wie aus dem Staunen und Entsetzen Simons in Folge derselben hervorgeht (5, 8 f.); und doch ist auch in ihr unwillkürlich verrathen, daß Simon sehr wohl weiß, wen er vor sich hat und was er ihm zutrauen darf (5, 5).

In dieser Ueberlieferung erscheint also die Berufungsgeschichte Simons mit einem ganz neuen Zuge ausgestattet, mit dem wunderbaren Fischzuge.*) An sich ist es begreiflich genug, daß Gottes Segen am

---

wollen damit jedem sein volles Recht geben und geben doch selbst dem Lucas Unrecht. Denn die Art, wie die Zebedäussöhne dort plötzlich am Schlusse ganz unmotivirt auftauchen und in die Berufung mit eingeschlossen werden (V. 10 f.), zeigt unwiderleglich, daß Lucas die Geschichte für die bei Marcus erzählte gehalten und das scheinbar in ihr Vergessene aus ihm nachgeholt hat. Aber in der Erzählung seiner Quelle war offenbar nur von Simon's Berufung die Rede, an den allein das Wort vom Menschenfangen ergeht (V. 10), wenn er auch Genossen seines Gewerbes bei sich hat, die ihr eigenes Schiff haben (5, 7, vgl. V. 2).

*) Die Kritik ist freilich leicht bei der Hand damit, denselben für spätere Ausmalung zu erklären. Die Verheißung, ein Menschenfischer zu werden, soll nicht nur dem Simon einfach im Bildwort gegeben, sie soll auch durch ein großes symbolisches

Morgen einen reichen Fang bescheeren kann, obwohl man sich die Nacht durch vergeblich müde gearbeitet. Daß aber Jesus weiß, er werde es thun, und dies dem Simon mit aller Gewißheit zusagt, das ist doch nichts anders, als wenn er dem Hauptmann die Genesung seines Sohnes verspricht; und gilt es, einen Simon zu gewinnen, so steht ihm die göttliche Wunderhilfe so sicher zur Verfügung, wie ein übermenschliches Wissen bei Nathanael oder der Samariterin. Aber in diesem Bericht die älteste, die genaueste Darstellung der Berufung Simons zu finden, dem stehen doch erhebliche Bedenken im Wege. Marcus, der uns so farbenreich die Geschichte erzählt, wie er sie von Petrus selbst gehört, sagt von diesem Fischzuge nichts; und wie konnte der ihn vergessen oder unerwähnt lassen, der ihn erlebt hatte? Dazu kommt, daß die Erzählung wenigstens in einem Punkte doch sehr der Durchsichtigkeit ermangelt. Steht Simon dem gegenüber, der als der Messias Israels gekommen ist, sein Volk zu erretten, und hat derselbe sich als solcher bewährt durch den göttlichen Wunderbeistand, der ihm zu Theil geworden, so mag er sich immerhin in seiner ganzen Sündhaftigkeit ihm gegenüber fühlen; aber wie er ihn auffordern soll hinwegzugehen, ihn, den Einzigen, der da retten und helfen kann, der nur aufrichtige Sinnesänderung verlangt und gern die Vergebung seines Vaters ihm ertheilt, das bleibt doch schwer begreiflich. Nun wissen wir aber von einem solchen wunderbaren Fischzug am Gennezaretsee, der uns im vierten Evangelium (Joh. 21, 1—11) erzählt wird und bei dem fast Alles genau ebenso verläuft. Wir wissen, was damals diesem Simon auf der Seele lag, und was ihn damals bewegen konnte, daß er sich unwerth fühlte, je wieder seinem Herrn zu werden, was er ihm vorher war; es war die schwarze Verleugnung seines Herrn im Vorhofe des

---

Wunder ihm eindrücklich gemacht werden. So viel Fische er heut auf das Wort Jesu fängt, so viel Menschen soll er einst fangen. Einmal auf dieser Spur, konnte sich die räthselnde Phantasie keinen Zügel mehr anlegen. Wie Simon die ganze Nacht vergeblich gefischt, so hat er nachmals lange unter Israel arbeiten müssen und doch keine Menschenseele gewonnen. Da ist er auf Jesu Wort weiter auf die Höhe gefahren in die Heidenwelt hinaus und hat einen vollen Zug gethan. Zuletzt sind auch noch zwei Kähne da, die voll werden, die heidenchristliche und die judenchristliche Kirche. Auch fängt ja das Netz an zu zerreißen; und es ist bekannt, wie der Gegensatz dieser beiden Theile die Kirche eine Zeitlang mit böser Spaltung bedrohte. Aber der Fang wird glücklich eingebracht, und schließlich erschrickt „der jüdisch beschränkte Mann über die durch seine Hände gewirkte Gottesthat.“

hohenpriesterlichen Palastes. Wir wissen, daß nach jenem Fischzuge Jesus mit ihm tieferniste Worte redete, deren jedes ihn an seine Verleugnung mahnte, und wie er dann diesen Jünger in die durch dieselbe verscherzte Vertrauensstellung wiedereinsetzte (Joh. 21, 15—17). Haben wir da nicht den einfachsten Schlüssel in der Hand zur Erklärung dieser abweichenden Ueberlieferung? Die Quelle, aus der sie Lucas geschöpft hat, zeigt auch sonst manche merkwürdige Reminiscenzen an die eigenthümlich johanneische Ueberlieferung (vgl. S. 75 f.), wie wir bereits in der Geschichte vom Hauptmannssohne eine solche fanden. Hier hat sich ja aber offenbar in der Erinnerung die Erzählung von der Berufung des Petrus vermischt mit der von seiner Wiedereinsetzung in das ihm übertragene Amt, und so ist die Geschichte von dem wunderbaren Fischzuge, an die sich diese knüpft, mit jener verbunden worden.

Mit seinen vier ersten Jüngern zog Jesus nach dem nahen Capharnaum. Es war Freitag Abend, und der Sabbath brach an. Ihn hatte er zu seinem ersten Auftreten dort bestimmt. Und lange noch wird uns die Erzählung des Marcus festhalten bei jenem Tage in Capharnaum, von dem Petrus so oft und so viel erzählt haben muß, weil es der erste war, wo Jesus in seiner Heimath öffentlich auftrat und wo er sein Haus würdigte, in demselben einzukehren.

---

5. In der Synagoge.

Der gesetzliche Cultus des alten Bundes kannte nur Ein Centralheiligthum. Bei ihm allein durften die Opfer gebracht, die großen Feste des Volkes gefeiert werden. Je großartiger dort das Bedürfniß nach Gemeinschaft auf religiösem Gebiete sich Befriedigung verschaffte, um so mehr konnte für das übrige Leben die Hausandacht genügen. Allein das Exil hatte das Volk jenes Mittelpunktes beraubt, und so schuf das unabweisliche Bedürfniß einen Ersatz dafür in dem Synagogencult. Den Tempel als Opferstätte konnte die Synagoge natürlich nicht ersetzen; allein einen neuen Mittelpunkt religiöser Gemeinschaft in dem „Versammlungs-

hause" zu constituiren und so die gesetzliche Cultusform dem gegenwärtigen Bedürfniß gemäß fortzubilden, hinderte der Buchstabe des Gesetzes durchaus nicht. Der geschichtliche Ursprung dieser Fortbildung ist unsicher; aber zur Zeit Jesu hatte jede mäßige Stadt Palästina's ihre Synagoge. Ihre Einrichtung war wohl für gewöhnlich sehr einfach, Bänke oder Sitze für die Versammelten, ein Lehrstuhl für den öffentlichen Vortrag, eine Lade oder ein Schrank zur Aufbewahrung der heiligen Rollen. Man versammelte sich am Sabbat oder Feiertage, um sitzend ein Gebet zu verrichten, welches der Vorbeter im Namen der Gemeinde vorsprach. Dann folgte die Vorlesung der für den Sabbat bestimmten Schriftabschnitte aus dem Gesetz und aus den Propheten, woran sich ein erklärender Vortrag oder eine erbauliche Ansprache, wohl auch zuweilen ein Gespräch darüber anknüpfte.

Die Lehre war durchaus frei und an kein bestimmtes Amt gebunden. Wohl aber gab es einen eigenen Stand, der sich das Lehren zur Lebensaufgabe gemacht hatte, die Sopherim d. h. eigentlich Schreiber, weil das Studium mit der Fähigkeit das Gesetz abzuschreiben beginnen mußte. Diese Gelehrten konnten allein das Gesetz in der altheiligen Sprache lesen, erklären und auf alle Verhältnisse des privaten und öffentlichen Lebens anwenden. Solche Schriftgelehrte*) gab es in allen Landestheilen, und sie waren zunächst befähigt und geneigt, in den Synagogen aufzutreten. Sie wurden vom Volke hoch verehrt und blickten ihrerseits mit ungemessenem Gelehrtendünkel auf das gemeine Volk herab (Joh. 7, 49). Sie verlangten die ersten Plätze beim Gastmahl und Ehrensitze in der Synagoge; feierliche Begrüßungen auf dem Markte und Ehrentitel, wie Rabbi, Mar, Ab (Meister, Herr, Vater), mußten ihnen zu Theil werden (Matth. 23, 6—10). Fand sich einmal beim Synagogengottesdienst

*) Die Sopherim heißen in unseren Evangelien gewöhnlich Schriftgelehrte; aber je mehr das Gesetz seit dem Exil den Mittelpunkt des religiösen Volkslebens bildete, um so mehr mußte sich alle Schriftgelehrsamkeit auf dasselbe concentriren. Daher scheinen sie in der ältesten Quelle Gesetzeskundige genannt zu sein, welcher Name sich noch in einigen derselben entlehnten Stücken erhalten hat (Matth. 22, 35. Luc. 10, 25. 11, 45 f. 52. 14, 3. 7, 30). Davon zu unterscheiden sind die eigentlichen Gesetzeslehrer (Apostelgesch. 5, 34, vgl. Luc. 5, 17) in Jerusalem, die in den Tempelhallen ihre Vorträge und Disputationen hielten (Luc. 2, 46) und von denen jene Gelehrten herangebildet wurden.

zufällig kein zünftiger Gelehrter ein, so mußte der Vorbeter zugleich den Vorleser machen. Gemeinhin aber war es die Wirksamkeit der Schriftgelehrten, durch welche die Synagoge die Pflanzstätte für die Kenntniß des Gesetzes und die Treue gegen dasselbe wurde. Der Synagogencult rief auch das Bedürfniß einer gemeindlichen Organisation hervor und gab so, namentlich in der Diaspora, die Grundlage für den socialen Zusammenhalt des Volkes. Ein Vorsteher (Marc. 5, 35. Luc. 13, 14) leitete das ganze Synagogenwesen und wachte über die Ordnung bei den Zusammenkünften, ihm zur Seite standen die Aeltesten (Luc. 7, 2). Außer dem Vorbeter hatte die Synagoge wenigstens noch einen Beamten in dem Aufwärter (Küster), welcher die heiligen Bücher aufbewahrte, für die Reinigung des Locals sorgte, die Synagoge öffnete und schloß. An die Vorsteherschaft der Synagoge schloß sich auch eine Art geistlicher Gerichtsbarkeit, in der dieselbe auf Verweis und Ausschließung aus der Synagoge erkannte, auch die Disciplinarstrafe der Geißelung verhängen konnte (Matth. 10, 17), die dort öffentlich vollstreckt wurde.

Die synagogalen Versammlungen boten Jesu den geeignetsten Anknüpfungspunkt für seine öffentliche Wirksamkeit. Alle Schilderungen derselben in unseren Evangelien erwähnen sein Lehren in den Synagogen (Marc. 1, 39. Matth. 4, 23. 9, 35. Luc. 4, 15. 44. Joh. 18, 20) und bringen davon wiederholt Beispiele (Marc. 3, 1. 6, 2. Luc. 13, 10. Joh. 6, 59). Man scheint ihm überall willig das Wort gegeben zu haben; und als später der steigende Conflict mit den öffentlichen Volkslehrern eine Ausschließung von demselben befürchten ließ, da hat Jesus es wohl absichtlich selbst nicht mehr gesucht. In sehr anschaulicher Weise schildert uns Lucas nach der ihm eigenthümlichen Quelle eine solche Synagogenscene. Nach dem Eröffnungsgebet steht Jesus auf und meldet sich zum Vorlesen. Der Synagogendiener reicht ihm das Prophetenbuch, er entfaltet die Rolle und liest den heiligen Text. Dann rollt er dieselbe wieder zusammen, übergiebt sie dem Küster und setzt sich, um seinen Lehrvortrag zu beginnen, während Aller Augen in der Synagoge mit gespannter Erwartung auf ihn gerichtet sind (Luc. 4, 16—20). So that er auch an jenem Tage in Capharnaum, und Marcus schildert, wie er es wohl oft von Petrus schildern gehört hatte, den gewaltigen Eindruck, welchen Jesu erstes Auftreten in seiner Heimath machte. Man war vor Staunen außer sich; so viel merkte jeder, seine Lehrweise war eine völlig

andere, als die der sonst dort auftretenden Schriftgelehrten. Er lehrte, wie einer der Vollmacht hat d. h. wie einer, der nach der Propheten Weise, im höheren Auftrage redend, mit dem Recht auch die Kraft empfängt, die Gemüther mächtig zu ergreifen. Ihm gegenüber erschienen die zünftigen Volkslehrer als unbefugte Redner, denen man es anfühlte, daß sie die kümmerlichen Fündlein eigener Weisheit vortrugen (Marc. 1, 21 f.).

Leider ist uns keine dieser Synagogenpredigten Jesu soweit erhalten, daß wir uns von Inhalt und Form derselben eine einigermaßen klare Vorstellung machen können. Auch aus jener Scene bei Lucas erfahren wir nur soviel, daß er eine Prophetenstelle (Jes. 61, 1 f.) als in seinem Auftreten erfüllt erklärte (Luc. 4, 21), daß also die Rede doch wohl wesentlich in einer Nachweisung dieser Erfüllung bestand. Jesus erkannte die Schrift des Alten Testaments in ihrem ganzen Umfange und in ihrer vollen Heiligkeit an. Die Schrift kann nicht gebrochen werden, sagt er (Joh. 10, 35) und begründet damit seine Beweisführung aus ihrem Wortlaut. Natürlich konnte er dabei die Schrift nur in ihrer überlieferten Gestalt im Auge haben*) und sie genau so betrachten, wie seine Zeit; irgend ein höheres Wissen in diesen Dingen würde ihn nur unfähig gemacht haben, sich mit seinen Hörern über den Gebrauch der Schrift zu verständigen, oder ihn zu einer weitgehenden Accomodation genöthigt haben, die ohne innere Unwahrheit nicht denkbar ist. Er nahm also alles in ihr Erzählte unbedingt für wirkliche Geschichte, er betrachtete die einzelnen Bücher als von den Männern verfaßt, denen sie in der Ueberlieferung zugeschrieben wurden.**) Selbst die Göttlichkeit der Schrift kann er sich nur

*) Ein Ausspruch, in dem er die Beispiele ermordeter Gerechter aus dem 1. Buch Mose und dem 2. Buch der Chronik wählt (Luc. 11, 51), zeigt uns, daß er die Schrift wohl genau in dem Umfange las, in welchem sie uns noch heut in der hebräischen Bibel vorliegt. Schon dadurch wird es höchst unwahrscheinlich, daß er auch die sogen. Apocryphen und andere bei den Juden seiner Zeit hochgehaltene Bücher irgend wie als heilige Schriften benutzte, was nicht ausschließt, daß er einzelne derselben kannte und sich etwa einmal an ein passendes Wort derselben anschloß. Mit Vorliebe wird er natürlich prophetische Texte bei seinen Synagogenpredigten benutzt haben.

**) Das ganze Gesetz, das Deuteronomium mit eingeschlossen, schrieb er dem Moses zu (Marc. 1, 44. 7, 10. 10, 3), den 110. Psalm hielt er der Ueberschrift gemäß

in derselben Form vorgestellt und vermittelt gedacht haben, wie seine Zeitgenossen; doch enthält freilich die einzige Andeutung darüber nur die selbstverständliche Aussage, daß der heilige Psalmsänger im Geiste d. h. vom göttlichen Geiste getrieben gewesen sei (Marc. 12, 36).

Jesus war überzeugt, daß die Schrift von ihm gezeugt habe, daß schon Moses von ihm geschrieben (Joh. 5, 39. 46). Dies war die selbstverständliche Voraussetzung, wenn er sich bewußt war, der zu sein, welcher die alttestamentliche Verheißung zur Erfüllung bringen sollte. Diese Gewißheit aber wurzelte nicht in der Wahrnehmung über das Eintreffen einzelner Weissagungen in seiner Person oder Geschichte, die er gemacht hatte, sondern in den Tiefen seines Selbst- und Berufsbewußtseins; und dieses beruhte, wie wir sahen (vgl. S. 281 ff.), auf der Voraussetzung, daß die gesammte Offenbarung des Alten Testaments hintendire auf eine Vollendung der Religion, wie sie in Israel angelegt, aber in seinem Volksleben noch nie zu voller Verwirklichung gekommen war. Sollte er diese Verwirklichung bringen, so hatte er nur auszuführen, was überall im Alten Testament in Aussicht genommen war. Damit war gegeben, daß er auch einzelne Verheißungen des Alten Testaments in seiner Person erfüllt sah; aber welche Weissagungen er speciell auf sich gedeutet, darüber wissen wir doch im Grunde sehr wenig.*) Wenn wir heute jede einzelne Weissagung zunächst aus ihrem ganzen contextlichen Zusammenhange und aus der geschichtlichen Situation heraus, in der sie gesprochen, zu verstehen suchen, so kann doch davon nicht die Rede sein, daß Jesus in dieser Beziehung das Alte Testament anders betrachtete und anwandte, als seine Zeitgenossen. Seiner Zeit aber war diese geschichtliche Betrachtung des Alten Testaments und seine Erklärung nach fester hermeneutischer Methode ganz fremd. Wenn irgend eine Möglichkeit vorläge, daß ihm hierüber außerordentliche Erkenntnisse mitgetheilt wären, so würde ihn das nur auf's Neue in die oben besprochenen Schwierigkeiten

---

für davidisch (Marc. 12, 36), das Buch Jonas nicht für eine Lehrdichtung, sondern für reine Geschichtserzählung (Matth. 12, 40).

*) Daß er die Weissagung Jes. 61, 1 f. auf sich angewendet, ist nicht nur durch Luc. 4, 18—21, sondern auch durch Matth. 11, 5 unbedingt sicher gestellt; aber erst mit der weiteren Entwickelung seines Wirkens und seines Schicksals konnte auch die Beziehung sehr andersartiger Weissagungen auf seine Person sich ihm erschließen.

seinen Hörern gegenüber verwickelt haben. Gerade die höchste religiöse Werthschätzung des Alten Testaments veranlaßte ihn, mit denselben jedes einzelne Wort der Schrift ohne Rücksicht auf seinen Zusammenhang und seine geschichtliche Situation lediglich darauf anzusehen, nicht was der Prophet damit zu seiner Zeit seinen Zeitgenossen habe sagen wollen, sondern was Gott in demselben ihm und seinen Zeitgenossen sage. Jesu galt das ganze Alte Testament als eine Weissagung auf ihn und seine Erscheinung, und von diesem Standpunkte aus erschien ihm das Einzelne in neuem Licht und tieferer Bedeutung, die zwar nicht das Verständniß desselben in geschichtlichem Sinne erschloß, aber die religiöse und heilsgeschichtliche Bedeutung der alttestamentlichen Offenbarung im tiefsten Grunde verstehen lehrte. So fand er ohne Zweifel nicht nur in einzelnen Prophetenworten Weissagungen, sondern die heiligen Ordnungen seines Volkes, wie seine gottgeleitete Geschichte waren ihm Eine große Weissagung auf die in ihm erschienene Heilszukunft.*)

Stand also auch Jesus, principiell angesehen, ganz auf dem hermeneutischen Standpunkte seiner Zeitgenossen, so war doch die Anwendung, die er davon machte, eine völlig andere.**) Die Auslegung

---

*) So sahen wir ihn schon in dem Worte Joh. 2, 19 an die Idee des Tempels anknüpfen, die er in dem Gottesreich erst vollkommen verwirklichen wollte, so sahen wir ihn Joh. 3, 14 aus einer alttestamentlichen Geschichte Schlüsse ziehen auf das, was ihm bevorstand. Wie seine Zeit gern in den Personen und Ereignissen der altheiligen Geschichte Typen d. h. weissagende Vorbilder erblickte auf die messianische Zeit, so hat auch er es ohne Zweifel gethan. In diesem Sinne faßt er Marc. 9, 13 das Schicksal des Elias als einen Typus auf das Schicksal des Täufers und wendet die Geschichte des Jonas auf sich an (Matth. 12, 40). Mag darum immerhin im einzelnen Falle sich nicht mit voller Sicherheit entscheiden lassen, ob er ein Wort des Alten Testaments mehr in diesem typischen Sinne auf sich und seine Zeit bezogen hat, zumal die Form, in der unsere evangelische Ueberlieferung die Anwendung desselben berichtet, dafür keineswegs schlechthin maßgebend ist; aber darum zu bestreiten, daß Jesus auch directe Weissagungen im Alten Testament gefunden haben, um seine Auffassung desselben der unsrigen mehr anzunähern, indem man sie überall irgendwie typisch vermittelt denkt, sind wir durchaus nicht berechtigt.

**) Jesu fiel es nicht ein, daß zur Erfüllung von Mal. 4, 5 (3, 23) der alte Elias leibhaftig vom Himmel herabsteigen müsse, wie jene Rabbinen lehrten, er fand diese Weissagung in dem Täufer voll erfüllt (Matth. 11, 14. Marc. 9, 13). Selbst wo er auf den Wortlaut pocht (Joh. 10, 35), kommt es ihm doch auf die Grundanschauung an, die sich darin ausprägt; und wo er sich am weitesten vom Wortlaut

der Schriftgelehrten seiner Zeit schwankte nur zwischen den Extremen einer massiven Buchstäblichkeit, deren Folge ein leeres Streiten um Worte, eine spitzfindige Silbenstecherei war, und einer grenzenlos willkürlichen Allegorese, welche mit Nichtachtung des einfachen Wortsinns ihre vermeintlich so tiefsinnigen, in Wahrheit oft so geschmack- und sinnlosen Grübeleien in den Schriftbuchstaben hineindeutete. Jesu war das Alte Testament kein Tummelplatz und Spielzeug trockener Schulgelehrsamkeit, sondern ein Lebensquell, aus dem er die großen Gottesgedanken schöpfte, die in den Urkunden der Offenbarung niedergelegt waren. Während jene mit einem überlieferten Gedanken- und Lehrsystem an die Schrift herantraten, aus dem bei aller Orthodoxie der Geist der Schrift längst entwichen war, fühlte er, dessen innerstes Leben auf seiner steten Gemeinschaft mit Gott ruhte, sich stets sympathisch angesprochen von dem Geiste echt religiösen Lebens, der dort wehte; es war die Congenialität seines eigensten Lebens, die ihm die Schrift erschloß. Eben weil ihm selbständige Quellen religiöser Erkenntniß flossen, deren Ergebniß mit der Schrift harmonirte, ohne aus ihr abgeleitet zu sein, vielmehr erst den rechten Schlüssel für ihr Verständniß darbot, hatte man bei seinem Lehren den Eindruck, daß er aus anderer Vollmacht redete, wie die Schriftgelehrten.

Den eigentlichen Inhalt und Mittelpunkt der Predigt Jesu bildete nicht eine religiöse Belehrung, auch nicht eine sittliche Forderung, sondern die frohe Botschaft vom Gottesreich.*) Was dieses Gottesreich sei, hat

zu entfernen und am freiesten seine Gedanken dem heiligen Texte unterzulegen scheint (Marc. 12, 26 f.), erhellt doch leicht, daß er nur die letzte Consequenz alttestamentlicher Anschauungen zieht.

*) Ob Jesus sie selbst je als das Evangelium bezeichnet, erscheint sehr zweifelhaft, da dieser Ausdruck wohl erst aus der apostolischen Lehrsprache (Marc. 1, 1) eingetragen ist; aber daß er sie als Verkündigung einer frohen Botschaft nach Jesaj. 61, 1 charakterisirt hat, ist unbedingt gewiß (Matth. 11, 5). Mit vollem Recht bezeichnet sie daher Marcus als die von Gott stammende Freudenbotschaft (Marc. 1, 14), Lucas als ein Verkündigen froher Botschaft (20, 1), als deren Inhalt er 8, 1 das Gottesreich nennt, Matthäus als das Evangelium vom Reiche (4, 23. 9, 35). Wenn ausschließlich der erste Evangelist dafür den Ausdruck Himmelreich gebraucht, so müßte es auf dem seltsamsten Zufall beruhen, wenn dieser Ausdruck auch von Jesu gebraucht und doch aus der ältesten Quelle nur bei Matthäus erhalten, in den anderen Evangelien

Jesus nirgends ausdrücklich gesagt, er behandelt die Vorstellung als eine dem Volke durchaus geläufige. Man darf daher diesen Begriff nicht als einen von Jesu gebildeten ansehen und aus seinen Aussagen darüber erst construiren wollen. Geschichtlich angesehen, kann Jesus damit nichts Anderes gemeint haben, als was sich aus der Eigenart seines Volkes und dessen Anschauungen von selbst ergab. Israel hatte von jeher nichts Anderes sein sollen und wollen, als eine Theokratie d. h. ein Reich, dessen höchster Herr und König Jehova selbst, dessen einziges Gesetz sein heiliger Wille war. Aber alle Frommen in Israel wußten ebenso gewiß, daß dieses Ideal noch nie vollkommen verwirklicht war, wie daß es einst verwirklicht werden müsse, und daß dann auch alles verheißene Heil und aller Segen Gottes, auch im Irdischen, über das Volk kommen werde. Das Gottesreich, das Jesus verkündigte, kann also nichts Anderes sein als die Verwirklichung dieses Ideals, als die Vollendung der Theokratie. Ein Reich, in welchem der Wille Gottes auf Erden so vollkommen geschieht, wie unter den Engeln Gottes im Himmel (Matth. 6, 10), ist eben das Gottesreich im vollsten Sinne. Es handelt sich dabei nicht nur um die Vollendung des religiösen Lebens im innersten Heiligthum des Herzens, nicht nur um eine Darstellung desselben in einem gereinigten Cultus, sondern vor Allem um eine Auswirkung desselben in allen Verhältnissen des Volkslebens, in seinem Familienleben, wie in seinem socialen und politischen Leben. Weil aber mit dieser Erfüllung des göttlichen Willens in allen Beziehungen des gesammten Volkslebens nothwendig auch der reichste Gottessegen über ein Volk kommt, darum ist die Botschaft von diesem Gottesreich immer eine Freudenbotschaft.

Den näheren Inhalt dieser Botschaft faßt Marcus zusammen in die Worte: die Zeit ist erfüllt und genaht hat sich das Gottesreich (1, 15).*)

---

aber, die doch jene Quelle auch kennen, so ausnahmslos verschwunden wäre. Auch sind alle Versuche, diesen Ausdruck aus Daniel abzuleiten, vergeblich geblieben. Er bezeichnet, daß das Gottesreich sich nur noch im Himmel verwirklicht, und stammt daher aus einer Zeit, wo nach dem Falle Jerusalems und dem Untergange des jüdischen Staates jede Hoffnung auf eine irdische Verwirklichung des Gottesreiches aufgegeben war. Vgl. S. 59.

*) Da auch die Botschaft, welche Jesus nachmals seinen Jüngern auftrug, als er sie zum ersten Male selbständig durch's Land sandte, dahin lautete, daß das Gottesreich sich genaht habe (Matth. 10, 7), so darf die Formulirung des Marcus

Es liegt diesem Ausdruck die Vorstellung zu Grunde, daß eine im Rathschlusse Gottes bestimmte Zeit verfließen mußte, ehe die Heilszeit kommen konnte. Nun war diese Zeit verflossen, da Gott selbst der Wirksamkeit seines Vorläufers ein Ende gemacht hatte, indem er ihn in die Hände seiner Feinde dahingab. Jetzt also mußte die Heilszeit anbrechen, in welcher alle Weissagung der Schrift ihre Erfüllung finden sollte. Eben darum konnte Jesus mit der Freudenbotschaft auftreten, daß das Gottesreich sich genaht habe d. h. daß die verheißene und erwartete Vollendung der Theokratie unmittelbar nahegerückt sei. Vergeblich würde man das in eine Aufforderung an das Volk abzuschwächen suchen, ein Neues zu beginnen und in dem neuen Anfang die Gewißheit der Vollendung zu ergreifen. Nur ein Schwärmer ohne Gleichen konnte sich einbilden, durch seine begeisterten Worte das Volk auf einmal zur Verwirklichung eines Ideals hinzureißen, an dem alle Propheten sich müde gearbeitet und auf das eine Generation nach der anderen hatte verzichten müssen. Ohne neue Mittel und Wege, neue Motive und Impulse war an diese Verwirklichung nicht zu denken. Daß aber die Vollendung der Theokratie nur durch Jehova selbst kommen könne, das wußte ja auch ganz Israel. Es mußte also etwas geschehen sein, was dies unmittelbar nahe Kommen des Gottesreiches verbürgte; und das war für das Bewußtsein Jesu die Verwirklichung jenes Ideals in seiner Person und in seinem Leben, sowie die Gewißheit seiner Sendung zur Verwirklichung desselben im Volksleben, die mit dem Rufe zum unmittelbaren Beginn seiner eigentlich messianischen Wirksamkeit ihm zugleich die Bürgschaft für die Vollendung seines Werkes gab (vgl. S. 287 f.).

Freilich konnte jene Vollendung der Theokratie, wie Jesus sie dachte, nicht vom Himmel herab über das Volk kommen ohne sein Zuthun. Daher verband Jesus mit jener Freudenbotschaft immer zugleich den Aufruf an das Volk zur Sinnesänderung und zum Glauben (Marc. 1, 15). Dieser Glaube war aber nicht etwa der Glaube an irgend eine Lehre von seiner Person, die er ja garnicht gegeben hatte, sondern das feste Vertrauen darauf, daß mit seiner Sendung die

---

soweit als unmittelbar authentisch betrachtet werden; und daß die Zeit erfüllt sei, war ja ebenso unzweifelhaft der Grundgedanke der Synagogenpredigt Jesu, wenn er, an die Weissagung der Schrift anknüpfend, die Erfüllung derselben verkündigte.

Zeit gekommen sei, wo Jehova ein Neues schaffen wolle im Volke. Diese Glaubensgewißheit sollte der Hebel werden, der dem Entschluß des Volkes zur Sinnesänderung Schwungkraft und nachhaltige Energie verlieh. Hier zeigt sich eben die radicale Verschiedenheit schon dieses Anfanges der eigentlich messianischen Verkündigung von der Täuferpredigt. Der Täufer hatte im Blick auf das nahende Gericht, das der Vollendung vorhergehen sollte, das Volk zur Sinnesänderung aufgerufen. Diese Predigt konnte eine erste heilsame Erschütterung im Volke hervorrufen, eine nachhaltige Erneuerung konnte sie nicht herbeiführen. Jesus wußte, wie wir schon im Gespräch mit Nicodemus hörten, daß die Heilszeit nicht mit dem Gericht beginnen werde, daß Gott durch ihn dem ganzen Volke die verheißene Vollendung anbiete. Nicht die Furcht vor dem Gericht, sondern der Glaube an diese Gnadenthat seines Gottes, an seine höchste Liebesoffenbarung, sollte der Impuls werden zu der von ihm verlangten Sinnesänderung. Nicht eine Erneuerung der prophetischen Bußpredigt konnte dieselbe bewirken, sondern nur die messianische Freudenbotschaft, daß das Reich Gottes nahe sei, daß im Glauben daran jeder die Kraft empfange, an der Herrlichkeit dieses Reiches theilzunehmen durch aufrichtige Sinnesänderung.*)

Anfangs konnte Jesus nur die Nähe des Gottesreiches verkündigen; denn dasselbe sollte sich ja im Volke verwirklichen. Zunächst war aber das darin sich realisirende Ideal doch nur in seiner Person und in seinem Leben verwirklicht, wenn auch diese Thatsache die Erfüllung der Hoffnung Israels ganz nahegerückt erscheinen ließ. Je mehr sich nun ein Kreis von Anhängern um ihn bildete, welche im Glauben an die Erfüllung der Verheißung durch ihn ein neues Leben begannen, desto mehr durfte er in diesem Kreise bereits den Beginn der Verwirklichung des Gottesreiches sehen. Er hat aus begreiflichen Gründen darüber nicht viel geredet, da nur das Streben nach immer vollerer Verwirklichung desselben diesem

---

*) Hieraus erhellt nun vollends, daß es nicht richtig ist, wenn der erste Evangelist dem Täufer 3, 2 wörtlich dieselbe Verkündigung in den Mund legt, wie Jesu bei seinem ersten messianischen Auftreten (4, 17). Vgl. S. 293. Anm. Umgekehrt darf man aber auch nicht in der Verkündigung Jesu vom Gottesreiche noch verschiedene Stadien unterscheiden, die auf eine Wandlung seiner Vorstellung von demselben deuten, nach welcher er es bald als ein zukünftiges, bald als ein gegenwärtiges gedacht habe. Eine gewisse Verschiedenheit seiner Verkündigung ergab sich, wie weiter oben gezeigt, aus der Verschiedenheit der Zeitlage von selbst.

Anfang einen gesunden Fortgang geben konnte. Aber es fehlt nicht an Aussprüchen, welche andeuten, daß man unter gewissen Bedingungen unmittelbar am Gottesreiche Theil hat (Matth. 5, 3. 10. Marc. 10, 15), daß es solche giebt, welche bereits ins Gottesreich eingegangen sind (Matth. 21, 31. 11, 11), daß das Gottesreich gekommen ist (Matth. 12, 28, Luc. 17, 21). Aber auch darüber hat sich Jesus nie getäuscht, daß die schlechthin vollkommene Verwirklichung jenes Ideals in diesem Weltlauf überhaupt nicht eintreten könne, daß es eine letzte Vollendung des Gottesreiches gebe, die erst im Jenseits anbricht. Dazwischen lag dann die Frage, ob und wieweit es zu einer, wenn auch relativen, Vollendung des Gottesreiches in seinem Volke kommen werde. Denn freilich mit dem geschichtlichen Begriffe des Gottesreiches war es gegeben, daß dasselbe sich in den Formen der nationalen Theokratie verwirklichen, das ganze Volk umfassen und sein gesammtes Volksleben durchdringen sollte (Luc. 13, 18—21). So hatten es die Propheten verheißen, und diese Verheißung wollte er erfüllen. Aber die Lösung dieser Aufgabe hing nicht von ihm allein ab, sondern zugleich von dem Verhalten des Volkes. Er konnte in Gottes Macht die nothwendigen Bedingungen dafür schaffen, aber zwingen konnte er das Volk nicht, auf diese Bedingungen einzugehen und an sich wirken zu lassen, was er zu wirken gekommen war. Wie alle prophetische Verheißung ausdrücklich oder stillschweigend an die Bedingung der Bekehrung des Volkes geknüpft war, so blieb jeder Erfolg seiner Wirksamkeit abhängig von der Stellung, die das Volk zu ihm einnahm. Das werden wir ihn selbst deutlich genug aussprechen hören. Wie weit es ihm aber gelingen werde, das Volk für die Art zu gewinnen, wie er das Gottesreich in ihm verwirklichen wollte, das konnte Niemand voraussehen.

Damit hängt die Frage zusammen, die man von vorn herein schief auffaßt, wenn man fragt, wie Jesus sich mit seiner Botschaft vom Gottesreiche zu den national-politischen Erwartungen gestellt habe, welche das Volk an das Kommen der messianischen Zeit oder des Gottesreiches knüpfte. Denn nicht etwa um fleischliche Hoffnungen eines thörichten Nationalstolzes handelte es sich hier, sondern um einen ganz wesentlichen Bestandtheil der prophetischen Verheißung, die Jesus zu erfüllen gekommen war.*) Jesus hat nie jene auf die Verheißungen der Propheten ge-

*) Renan hat nur die Vorstellung eines Reimarus im Wesentlichen erneuert,

gründete Volkserwartung bestritten oder auch nur indirect sie als unerfüllbar bezeichnet; das Irrige an ihr war ja auch nicht, daß man überhaupt mit der Vollendung der Theokratie im religiös-sittlichen Sinne auch eine Umwandlung der politisch-nationalen Verhältnisse erwartete. Denn wie sollte die Erfüllung des göttlichen Willens nicht auch den höchsten Segen Gottes zur Folge haben und, in welcher Form auch immer, die unleidlichen Zustände, unter welchen das Volk seufzte, umgestalten? Ohne Zweifel hat auch Jesus darauf gehofft, wenn auch seine Auffassung des Alten Testaments frei und geistig genug war, um eine solche Umgestaltung nicht nothwendig an seine Thronbesteigung zu knüpfen. Er erwartete von der Wundermacht seines Vaters, die ihm allezeit zu Diensten stand, daß derselbe ihm auch die Mittel und Wege weisen werde, diese letzte Hoffnung seines Volkes zu erfüllen. Aber das Wie überließ er ihm, ohne seinerseits irgendwie darüber zu grübeln, und das Ob machte er abhängig von dem Eingehen des Volkes auf die Art, wie er das Gottesreich nach Gottes Rath begründete. Umgekehrt das Volk. Dieses wollte nun einmal nur von einer Art wissen, wie sich seine Erwartungen erfüllen sollten durch die Thronbesteigung seines Messias und durch die Befreiung von dem Joche der Römer und ihrer Creaturen. Und von einer Vollendung der Theokratie im religiös-sittlichen Sinne wollte es nur wissen, wenn diese Vorbedingung derselben erfüllt war. Hatte doch selbst der Priester Zacharias dieselbe als unerläßlich dafür bezeichnet (Luc. 1, 68—75).

Damit war Jesu von selbst der Weg seines Vorgehens vorgezeichnet. Hätte er damit begonnen, sich von vorn herein als den gottgesandten Messias zu proklamiren, so hätte er damit unmittelbar die messianische Revolution entfesselt. Die Elemente dazu gährten seit den Tagen des Gauloniten überall im Volke. So bald man den gefunden, der nach göttlicher Bestimmung zur messianischen Zeit an der Spitze der Nation stehen mußte, war man sicher zu Allem bereit; aber man wollte dann

wenn er seit dem Tode des Täufers Jesum mit einer Botschaft vom Gottesreich auftreten läßt, deren Seele die Vorstellung einer großen plötzlichen Revolution, ja wohl gar einer unmittelbar bevorstehenden Weltkatastrophe war, und welche er dann mit vollem Recht als den Traum eines Schwärmers, eine Chimäre und Utopie brandmarkt, nur daß eine solche seiner Verehrung für Jesum keinen Eintrag thut.

auch nicht zögern. Entzog er sich dann dem Volke, so war dasselbe ein für allemal mit ihm fertig, so konnte er in keinem Sinne ihr Messias sein. Diese Katastrophe mußte vermieden, sie mußte, wenn unvermeidlich, hinausgeschoben werden, bis zwischen ihm und dem ganzen Volke oder wenigstens einem festen Kerne desselben ein Band geschlungen war, das selbst über jene Enttäuschung seiner liebsten Hoffnungen hinaus festhielt. Das konnte aber nur geschehen, wenn erst in dem Maße die Ueberzeugung von seiner messianischen Bestimmung sich im Volke verbreitete und festwurzelte, in welchem es ihm gelang, sich desselben auch geistig zu bemächtigen, es innerlich an sich zu fesseln im Ganzen oder in seinen besten Söhnen. So nur konnte das Volk allmählig für seine Auffassung von der Begründung des Gottesreiches erzogen werden. Erst in und mit der Ueberzeugung, daß er ihm auch in seiner rein geistigen Wirksamkeit Güter zu bieten habe, die sie nicht mehr entbehren konnten, nachdem sie dieselben einmal kennen gelernt, sollte ihnen die Gewißheit erwachsen, daß er und kein Anderer es sei, der nach Gottes Rath die Erfüllung aller Verheißung bringe. Darum hat er sich nie direct über seinen Beruf ausgesprochen, außer wo, wie bei der Samaritanerin (Joh. 4, 25 f.), die in seiner Volkswirksamkeit ihn leitenden Rücksichten von selbst wegfielen. Er hat einen Weg gefunden, um das Bewußtsein seines einzigartigen Berufes, auch vor dem Volke, nicht zu verleugnen, ohne doch die an den Namen des Messias sich unmittelbar knüpfenden Hoffnungen irgendwie zu ermuthigen.

Dies ist offenbar die Lösung des Räthsels, weshalb er sich den Menschensohn nannte, oder, richtiger gesagt, stets von dem Menschensohn sprach und es den Hörern überließ, aus der Art, wie er von ihm sprach, abzunehmen, daß er dieser Menschensohn sein wolle (vgl. schon Joh. 1, 52. 3, 13 f.). Damit ist von selbst gegeben, daß er sich damit nicht als den Messias bezeichnen wollte. Es ließe sich ja auch garnicht begreifen, warum er, wenn er dies wollte, nicht vielmehr eine der dem Volke geläufigen Bezeichnungen des Messias wählte und dieselbe direct auf sich anwandte.*) Freilich kann Jesus auch mit dieser Selbstbezeichnung

*) Es ist ja wohl kein Zweifel, daß man zu Jesu Zeit die Weissagung Dan. 7, 13 f. von einer einzelnen Person verstand; aber dort war doch immer nur von Einem die Rede, der, in des Himmels Wolken kommend, wie eines Menschen Sohn, zu Gottes

sich nicht als einen einfachen Menschen bezeichnet, oder wohl gar auf seine Niedrigkeit oder seinen Leidensweg hingedeutet haben. Denn die ächte Menschlichkeit Jesu stand ja doch für seine Zeitgenossen außer aller Frage; und daß er als ein Mensch nichts Menschliches sich fremd achte oder daß er als solcher menschlicher Schwachheit und Leidensfähigkeit unterworfen war, brauchte er nicht erst zu versichern. Es kann nicht einmal damit irgend ein Gegensatz seiner einfachen menschlichen Erscheinung gegen die Volkserwartung von der Herrlichkeit des Messias angedeutet sein; denn wie hochgespannt dieselbe auch war, so schloß sie doch niemals aus, daß es ein Mensch sein werde, den Gottes Macht und Hand zu dieser Herrlichkeit erheben sollte. In der That aber besagt ja auch der Ausdruck, sobald man erkannte, daß er ihn auf sich angewendet wissen wollte, nicht, daß er ein Menschenkind, wie andere, sei, sondern vielmehr umgekehrt, daß er der Einzigartige unter den Menschenkindern sei, der bestimmte Menschensohn, dessen Einzigartigkeit für seine Zuhörer keiner Erläuterung bedurfte. Dann aber kann dieser Ausdruck wieder nicht hingewiesen haben auf den Gegensatz seiner Menschheit gegen eine höhere göttliche Natur, von welcher seine Zeitgenossen nichts wußten und nichts ahnten, oder gar auf die Vorstellung von einem Urbilde der Menschheit, einem zweiten Adam, die er etwa hineinlegen konnte, die aber seinen Zuhörern völlig fremd gewesen

Thron geführt wird, um von ihm mit der Herrschaft über das ewige Reich belehnt zu werden. Freilich war in dem sogenannten Henochbuch auf Grund dieser Stelle der Messias vielfach als der Menschensohn bezeichnet worden. Aber selbst wenn man den vorchristlichen Ursprung der betreffenden Abschnitte des Henochbuches für unbedingt sicher hält, so ist damit doch noch keineswegs gesagt, daß die Weissagungen desselben Jesu und dem Kreise, in dem er zunächst wirkte, so bekannt und geläufig waren, daß er eine Beziehung darauf als selbstverständlich voraussetzen konnte. Vollends die Stelle Psalm 8, 5, die zunächst nur die Güte Gottes preist, mit der er sich seiner Menschenkinder annimmt, so oft sie auch in christlicher Zeit auf den Messias gedeutet wurde, bot doch an sich auch nicht den leisesten Anknüpfungspunkt für die Vermuthung, daß Jesus sich durch eine Anspielung an sie als den Messias kennzeichnen wollte. Vor Allem aber enthält noch die Fassung der Frage Jesu, wofür die Leute den Menschensohn halten (Matth. 16, 13), aufs Unzweideutigste die Erinnerung, daß er diese Selbstbezeichnung nicht als eine directe, als solche allgemein verständliche Bezeichnung seiner Messianität betrachtete. Erst zu einer Zeit, wo über den messianischen Anspruch Jesu kein Zweifel mehr herrschte, konnte das Volk das über den Menschensohn Gesagte an dem von dem Messias Geweissagten bemessen wollen, wie es bei Johannes (12, 34) thut.

wäre. Israel wußte nur von einem Menschensohne, der sein sollte, was keiner vor ihm je gewesen war und keiner nach ihm sein konnte, von dem Menschensohne, den Jehova zu senden verheißen hatte, um durch ihn die Heilsvollendung herbeizuführen; und nur auf diesen seinen einzigartigen Beruf konnte der Ausdruck hinweisen. Nur daß derselbe es freilich gänzlich dahingestellt ließ, ob er diesen Beruf erfüllen werde, indem er, wie das Volk es hoffte, als der Sohn Davids den Thron seiner Väter bestieg und als der gesalbte König das Reich wieder aufrichtete in seiner alten Herrlichkeit. Vielmehr stellte dieser Ausdruck das Volk immer wieder vor die Frage, ob es in dem, was Jesus von dem Menschensohne und seinem Berufe aussagte und was freilich noch sehr weit von dem entfernt war, was seine Zeit von dem Erfüller aller Verheißung erwartete, seinen Messias erkennen wolle; und dem Volke die Antwort auf diese Frage nahezulegen, das war ja der einzige Weg, um es allmählig zum Verständniß der Art, wie er die Verheißung erfüllte, zu erziehen.

Wir werden sehen, wie überall, wo Jesus jene Selbstbezeichnung gebraucht, nur dieses der Sinn derselben gewesen sein kann, auch bei Johannes (vgl. 3, 13 f.). Aber wir sahen bereits, wie Johannes von der Höhe seiner Erkenntniß des ewigen Wesens Christi aus mehr noch in demselben findet; bei ihm läßt sich wohl überall, wo er Jesu den Ausdruck in den Mund legt, nachweisen, daß er dabei nicht nur an die Einzigartigkeit seines Berufes denkt, sondern auch an die Einzigartigkeit, die seiner Person kraft ihres himmlischen Ursprunges, ihres ewigen göttlichen Wesens eignete. So gewiß nun für seine ersten Hörer das nicht in dem Ausdrucke liegen konnte, so nahe legt sich uns doch die Frage, ob für das Bewußtsein Jesu nicht doch in der Wahl jener Selbstbezeichnung noch etwas mehr liegen konnte und mußte. Thatsache ist doch, daß Jesus später auf die Weissagung Daniels (7, 13 f.) reflectirt hat, daß er im unmittelbaren Anschluß an sie sein dereinstiges Kommen in den Wolken des Himmels verkündigte (Marc. 13, 26. 14, 62). Damals freilich wußte er bereits, daß er auf Erden sein Werk nicht vollenden werde, daß erst, nachdem er durch den Tod hindurch zu göttlicher Herrlichkeit erhoben, er seinen messianischen Beruf in vollem Sinne erfüllen könne; und es ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß erst, nachdem die geschichtliche Entwickelung seines Lebensganges ihm diesen Ausgang nahe-

gelegt, er die Combination jener von ihm gewählten Selbstbezeichnung mit der Danielweissagung vollzog. Aber ebenso nahe liegt der Gedanke, daß schon bei der Wahl derselben ihm jene Weissagung irgendwie vorschwebte; und gerade weil damals der Gedanke an die Art, wie sich dieselbe an ihm erfüllen sollte, ihm noch völlig fern lag, mußte die Weise, wie in der Danielstelle nach messianischer Auffassung der Messias charakterisirt war, ihn mit Nothwendigkeit auf jenes tiefste Geheimniß seines Selbstbewußtseins zurückführen, von dem wir bereits früher sprachen (vgl. S. 289 f.) War denn nicht jene Person, die mit den Wolken des Himmels vor Jehova's Thron gebracht wird, um mit dem höchsten Berufe belehnt zu werden, nach nächstliegender Auffassung ein himmlisches Wesen? Und hatte nicht die Frage nach dem Ursprung seiner Erwählung zum Messiasberuf ihn immer schon irgendwie zurückgeleitet zu einer Zeit vor seinem irdischen Sein? Immerhin führt auch die Wahl dieser Selbstbezeichnung uns auf geheimnißvolle Tiefen seines Selbstbewußtseins, welche jene um so mehr begreiflich machen, je weniger wir diese verschleiern wollen.

Es kann nach alledem, was wir über die Verkündigung Jesu vom Gottesreiche gehört haben, doch kaum ein Zweifel sein, wie das Volk dieselbe aufnehmen mußte. Zwar seine Predigt von der Erfüllung der Zeit ließ ja für dasselbe immer noch die Vorstellung offen, daß er einer der Vorläufer der messianischen Zeit sei; denn daß der Täufer bereits seinen Nachfolger als den Messias bezeichnet hatte, konnte doch nur für die Schüler desselben oder solche, die unbedingt seinem Wort vertrauten, maßgebend sein. Aber je mehr Jesus die Erfüllung der Verheißung unmittelbar mit seiner Person und Erscheinung in Verbindung brachte und auf seinen einzigartigen Beruf hinwies, um so näher legte sich dem Volke direct die Messiasfrage. Daß er freilich, so wie er war und in dem, was er that, noch nicht der Messias sei, wie sie ihn erwarteten, darüber konnte ja kein Zweifel sein. Das haben auch seine nächsten Anhänger sicher nicht geglaubt (S. 355). Allein nichts hinderte, sich den Widerspruch seiner Erscheinung und ihrer Erwartungen vom Messias dadurch zu lösen, daß Gott, wenn seine Stunde geschlagen, seinem Erwählten auch die äußere Würdestellung verleihen werde, deren er zur vollen Erfüllung seines Berufes bedurfte; und so haben sich die ersten Jünger ohne Zweifel jenen Widerspruch gelöst. Ebendarum konnte die steigende Begeisterung des Volkes für ihn, welche die erste Zeit seiner Wirksamkeit charakterisirt,

nur die Hoffnung darauf, daß er der Erwählte Gottes sei, immer aufs Neue entfachen. Freilich mußte man täglich lernen, die letzte Erfüllung seiner Erwartungen zu vertagen, und diese Probe war nicht für jedermann leicht zu bestehen. Daher wird der Glaube an seine Messianität immer wieder mit Zweifeln gerungen haben, und die Frage, ob er der Messias selbst oder vielleicht doch nur einer seiner Vorläufer sei, nie ganz zur Ruhe gekommen sein.*)

---

6. Die Besessenen.

Der Evangelist fand es bemerkenswerth, daß sofort bei dem ersten Auftreten Jesu in der Synagoge zu Capharnaum sich ihm Gelegenheit bot, eines jener Wunder zu thun, die Marcus, wahrscheinlich nach dem Vorgange seines Lehrers Petrus (vgl. Apostelg. 10, 38), neben, ja vor seinen Krankenheilungen zu den bezeichnendsten und eindrucksvollsten Machtthaten Jesu rechnete (vgl. Marc. 1, 23 mit 1, 34. 39. 3, 11). Während nämlich Alles in der Synagoge über die Lehrweise Jesu staunte, schrie ein Besessener laut auf vor Entsetzen, als wolle er Jesum zum Weichen veranlassen. Er ahnte in dem, der sich mehr oder weniger direct als den Begründer des Gottesreiches in Israel ankündigte, den Heiligen Gottes, der gekommen sei, der Herrschaft der bösen Geister ein Ende zu machen und sie dem ihnen am Ende drohenden Verderben zu überliefern, und wollte, weil er sich ganz mit dem ihn beherrschenden bösen Geiste

*) Aber daß das Volk garnicht auf die Idee gekommen sein sollte, daß er der Messias sein könne, das ist geschichtlich schlechthin undenkbar; und wir werden sofort Ereignissen begegnen, die es von vorn herein ausschließen. Wenn die das Johannesevangelium verwerfende Kritik behauptet, daß vor dem Palmeneinzug nie jemand im Volke an seine Messianität gedacht habe, so ist doch schlechthin unbegreiflich, wie das Volk gerade damals auf diesen Gedanken gekommen sein soll, da in der Darstellung der älteren Evangelien von seiner späteren Wirksamkeit vor diesem Zeitpunkte nicht nur kein neues Moment liegt, das darauf führen konnte, vielmehr umgekehrt nur ein allmähliger Rückzug Jesu von seiner Volkswirksamkeit sichtbar wird, der jene Vorstellung eher ersticken als hervorrufen konnte.

identificirte, Jesu wehren, denselben seine Macht fühlen zu lassen.*) Jesus aber heißt den aus ihm redenden bösen Geist verstummen und befiehlt ihm auszufahren. Je mehr der Kranke die Obmacht Jesu über den bösen Geist, von dem er sich besessen fühlte, geahnt hatte, um so mehr mußte das Wort Jesu, das denselben bannte, die Hoffnung in ihm wecken, daß es auch für ihn noch eine Befreiung aus der Macht des Bösen gebe, mit der er dem Verderben verfallen war. Je mehr aber sein Verfallensein an das Reich des Bösen auf einer freiwilligen Hingabe an dasselbe beruhte, um so mehr mußte andrerseits sein ganzes Wesen sich gegen die Lostrennung von demselben sträuben. Es trat ein innerer Kampf, eine gewaltsame Krisis ein, die sich auch äußerlich in convulsivischen Zuckungen und in wildem Geschrei manifestirte. Man schrieb dieselben dem bösen Geiste zu, der an dem Menschen noch einmal seine ganze Macht ausübe und mit lautem Geschrei von ihm ausfahre. Wirklich war auf das Machtwort Jesu der böse Geist gewichen, und die Krisis endete mit völliger Genesung, so daß sich nun Alle doppelt über den Mann verwunderten, der nicht nur gottesmächtig zu lehren verstand, sondern auch den bösen Geistern in Gottes Macht wirksam zu gebieten (Marc. 1, 23—27).

In der That müssen die Machterweisungen Jesu über die Dämonischen in seiner Wirksamkeit eine hervorragende Rolle gespielt haben. Schon das obige Beispiel zeigt, wie diese Unglücklichen sich selbst in Uebereinstimmung mit der Volksmeinung über sie von bösen Geistern besessen glaubten, von einem oder auch von mehreren (Marc. 5, 9. Luc. 8, 2. Matth. 12, 45).**) Mancherlei Aberglaube knüpfte sich daran. Jüdische

*) Das Wort des Besessenen muß nicht näher überliefert gewesen sein; denn dasjenige, welches Marcus ihm 1, 24 in den Mund legt, rührt offenbar aus einer der bekanntesten Erzählungen der apostolischen Quelle her (Matth. 8, 29) und paßt insofern nicht ganz hierher, als der Plural, in welchem der böse Geist redet, nur dort dadurch motivirt ist, daß der Unglückliche sich von einer Mehrzahl böser Geister besessen glaubt, und als Jesus hier noch nichts gethan hat, was eine solche Abwehr veranlassen konnte. Aber für Marcus paßt dies Wort um so besser, weil die Erzählung von vorn herein für diese Art der Machtübung Jesu über die bösen Geister repräsentativ sein soll, und weil er von Petrus oft genug schildern gehört hatte, wie die Besessenen in dieser Weise die Austreibung der bösen Geister durch Jesum abzuwehren suchten.

**) In den Evangelien und der Apostelgeschichte heißen diese bösen Geister Dämonen, daher der Name Dämonische d. h. von bösen Geistern Geplagte (vgl. Luc. 6,

Exorcisten, die Jesus selbst erwähnt (Matth. 12, 27, vgl. Apostelg. 19, 13), bedienten sich gewisser Zauberformeln, die von Salomo herrühren sollten, um diese Geister zu bannen, in Verbindung mit Wurzeln, Steinen und ähnlichen magischen Mitteln. Nur eine neue Form solchen Aberglaubens ist es, wenn man von einem Einfluß der bösen Geister auf das Nervenleben der Kranken redet und ihn mit dem Rapport im Bereiche des thierischen Magnetismus vergleicht. Aber schon die griechischen Aerzte zu Origenes Zeit betrachteten und behandelten diese Krankheiten als Nervenstörungen. Seit der rationalistischen Zeit ist denn auch unter uns eine analoge Betrachtung derselben weit über die Kreise des Rationalismus hinaus herrschend geworden. Man meint, jene Zeit, tieferer medicinischer oder psychiatrischer Kenntnisse entbehrend, habe gewisse Krankheiten, welche durch heftige Zufälle bei sonst kräftiger Gesundheit oder durch andere für sie noch unerklärlichere Erscheinungen etwas Geheimnißvolles hatten, insbesondere auch Geistesstörungen, auf den Einfluß böser Geister zurückgeführt, und diese Vorstellung habe sich im Geiste der mit solchen Krankheiten Behafteten reflectirt.*)

---

18). Nach einer Bezeichnung, die Jesus einmal in der ältesten Quelle von ihnen braucht (Matth. 12, 43), nennt sie Marcus mit Vorliebe unreine Geister, hie und da auch die von ihm abhängigen Evangelisten. Ob als der Oberste dieser Dämonen, der Matth. 9, 34 erwähnt wird, der Teufel selbst gedacht ist oder ein besonderer böser Geist, der über sie gebietet, bleibt unklar, da der Name Beelzebul oder Beezebul, den er nach Matth. 12, 24 führt, noch nicht mit ausreichender Sicherheit erklärt ist. Schon in einem Ausspruch der ältesten Quelle charakterisirt Jesus selbst seine Machtthaten neben den Krankenheilungen durch die Teufelaustreibungen (Luc. 13, 32) und verleiht die Vollmacht zu beidem seinen Jüngern bei ihrer Aussendung (Matth. 10, 1); auch der spätere Erzähler hebt unter den von ihm Geheilten besonders die Dämonischen hervor (Matth. 4, 24).

*) Man könnte sich dafür auf die Erscheinung berufen, daß schon in unseren Evangelien sichtlich die Neigung herrscht, auch gewöhnliche Krankheiten auf die Wirkung dämonischer Mächte oder geradezu auf Besessenheit zurückzuführen. Schon das Wort des Hauptmanns Matth. 8, 9 wird ja von Vielen so aufgefaßt, als denke er, daß Jesus übermächtig den Geistern, welche die Krankheit bewirkt hätten, gebieten solle. Aber auch Luc. 4, 39 bedräut Jesus das Fieber, wie er sonst die bösen Geister bedräut, welche er austreibt. Die Erzählung der ältesten Quelle von dem mondsüchtigen Knaben (Matth. 17, 15) hat Marcus so aufgefaßt, als handle es sich um eine Epilepsie, welche Folge von dämonischer Besessenheit war (9, 17 ff.), und ebenso Lucas eine Erzählung der ihm eigenthümlichen Quelle (13, 11. 16), in der es sich offenbar nur um einen Fall paralytischer Verkrümmung handelte, wie noch deutlich aus V. 12 f. erhellt.

Dennoch stehen dieser Auffassung in unserer Ueberlieferung schwerwiegende Hindernisse entgegen. Zwar daß die Evangelisten die volksthümliche Vorstellung von diesen Krankheiten getheilt haben, wäre sehr begreiflich; und manche Beispiele zeigen, daß in der That ihre Vorstellungen von gewissen Krankheiten nicht ohne Einfluß auf ihre Darstellung der betreffenden Heilungsgeschichten geblieben sind (s. d. vor. Anm.). Es ist sogar völlig undenkbar daß bereits der Verfasser des vierten Evangeliums, wie man meinte, eine andere Auffassung jener Krankheiten vertreten haben sollte, weil er keine Dämonenaustreibung erzählt. Denn gerade bei diesem Evangelisten tritt die teuflische Macht als der letzte Grund aller Feindschaft gegen Jesum besonders stark hervor; er läßt nicht nur den Teufel in den Judas fahren (13, 27), sondern redet wiederholt von Besessenheit, wenn auch im geistigen Sinne (7, 20. 8, 48 f.); und daß er als die Wirkung derselben immer den Wahnsinn betrachtet habe (vgl. 10, 20 f.), erhellt keineswegs. Gerade wenn er über diese Krankheiten eine andere Ansicht gehabt hätte, würde Johannes sicher nicht unterlassen haben, eine derartige Heilungsgeschichte von seiner Auffassung aus darzustellen und neu zu beleuchten. Unmöglich konnte er, der die ältere Ueberlieferung überall voraussetzt, meinen, durch sein Schweigen über diese Krankheitsformen ihre irrthümliche Auffassung rectificirt zu haben.*) Steht demnach fest, daß die Evangelien, die doch mittelbar oder unmittelbar auf apostolischer Erinnerung und Ueberlieferung ruhen, an der volksthümlichen Auffassung dieser Krankheiten festgehalten haben, so weist das von selbst auf die Betrachtung derselben durch Jesus zurück. In der That aber ist es unbestreitbar, daß auch dieser sie nicht anders aufgefaßt hat.

Man hat zwar gemeint, Jesus sei nur aus therapeutischen Gründen

*) Bei der eklektischen Erzählungsweise des vierten Evangeliums und dem durchsichtigen Plane seiner Composition, welcher solche äußerliche Gesichtspunkte, wie etwa die Absicht, von jeder Heilungsart ein Beispiel zu geben, völlig ausschließt, ist es durchaus müßig zu fragen, woher Johannes keine Dämonenaustreibung erzähle. Man könnte ebenso fragen, warum bei ihm keine Heilung eines Aussätzigen oder eines Taubstummen sich finde, obwohl doch gerade diese Erzählungen seiner sinnbildlichen Betrachtung der Heilwunder Jesu sich so trefflich gefügt hätten. Jedenfalls war es ein sehr unglücklicher Einfall von Strauß, daß, wie der vierte Evangelist der reinlichen Griechenwelt keine ekelhafte Aussatzgeschichte habe auftischen wollen, so ihm auch das Exorcistenwesen durch Gaukler und Betrüger so in Verruf gekommen schien, daß er seinen Helden lieber von diesem ganzen Gebiete fernhalten wollte.

auf die fixen Ideen der Kranken eingegangen und habe dies um so mehr gedurft, da Geisteskranken gegenüber ohnehin die Bedingungen eines vernünftigen Verkehrs aufgehoben sind. Dabei liegt zunächst die völlig ungerechtfertigte Voraussetzung zum Grunde, daß diese Kranken alle wahnsinnig gewesen seien; denn von fixen Ideen findet sich doch in der That (etwa Marc. 5, 9 ausgenommen) auch nicht die geringste Spur. Ebenso ist es, mindestens gesagt, höchst zweifelhaft, ob das Eingehen auf die fixen Ideen eines Wahnsinnigen irgend einer rationellen Heilmethode entspricht. Gerechtfertigt wäre eine solche momentane Accomodation jedenfalls nur dann, wenn sich, sobald dieselbe ihren Zweck erreicht hatte, daran eine Belehrung über den wahren Sachverhalt anschloß, welche alle aus jener etwa zu ziehenden falschen Consequenzen abwehrte. Aber von solchen Belehrungen findet sich nicht nur keine Spur, sondern Jesus redet auch zu den Pharisäern, zum Volke, ja zu seinen Jüngern von diesen Besessenen in einer Weise, welche voraussetzt, daß er die Volksvorstellung im Wesentlichen theilt. Seine Vertheidigung gegen den pharisäischen Vorwurf eines Teufelsbündnisses geht nicht nur von der Realität eines satanischen Reiches aus, sondern setzt auch überall voraus, daß es teuflische Mächte sind, deren Wirksamkeit durch seine Teufelaustreibungen zerstört wird (Matth. 12, 26—29). Zu einer bloßen argumentatio ad hominem aber aus den Voraussetzungen des Gegners war doch der wider ihn erhobene Vorwurf zu ernst und sind die von ihm gezogenen Consequenzen (vgl. besonders 12, 28) zu schwerwiegend. Vergeblich beruft man sich auf die angeblich rein bildliche Verwendung dieser Vorstellung in einer Volksrede Jesu (Matth. 12, 43—45). Eigentlich bildlich (allegorisch) ist hier nur die Vorstellung, wonach die Seele des Menschen als ein Haus gedacht wird, welches der unreine Geist bewohnt und verläßt, dessen lockende, zum Besuch einladende Bereitschaft ihn aber zur Wiederkehr und zum Mitbringen anderer Genossen veranlaßt. Dagegen setzt die parabolische Rede als solche, wie wir sehen werden, die Thatsache der Besessenheit als eine Realität des niederen Lebens voraus, deren Gesetze als vorbildlich für die des höheren Lebens gedeutet werden. Vor Allem aber zeigt die Rede, in welcher Jesus mit seinen Jüngern über die ihnen gelungenen Teufelaustreibungen spricht (Luc. 10, 17—20), daß er in denselben eine reale Besiegung der satanischen Mächte sieht. Man darf sich auch nicht darauf berufen, daß es sich hier um Irrthümer handelt, deren Bekämpfung

außerhalb seines Lehrerberufes lag, daß es nicht seine Aufgabe war, den Jüngern oder dem Volke Aufschlüsse über das Gebiet der wissenschaftlichen Psychologie oder Heilkunde zu geben. Betrifft diese Vorstellung in Wahrheit nur dieses Gebiet, dann liegt auch gar kein Grund vor, anzunehmen, daß Jesus auf ihm die Volksvorstellung überschritten habe.*)

Aber handelt es sich hier nur um ein Problem der Psychologie oder Psychiatrie? Das ist ja eben nur die falsche Voraussetzung, welche die moderne Auffassung an unsere Erzählungen heranbringt. Jesus und die Apostel haben die betreffenden Erscheinungen eben keineswegs so aufgefaßt. Sie machen durchaus keinen Unterschied zwischen dem, was man heutzutage wohl als leibliche und geistige Besessenheit zu unterscheiden pflegt. Wie der Satan in Judas fährt (Joh. 13, 27. Luc. 22, 3), wenn dieser unter dem Impuls einer übermenschlichen Macht des Bösen handelt, so bestreitet Jesus, einen Dämon zu haben d. h. von ihm besessen zu sein (Joh. 8, 49, vgl. Marc. 3, 30), wie es die sind, aus denen er die Teufel austreibt (Marc. 7, 25). Der Besessene befindet sich in der Gewalt des bösen Geistes, der aus ihm redet (Marc. 1, 23), nicht anders, wie der heilige Sänger in der Gewalt des Gottesgeistes, wenn derselbe ihn inspirirt (Marc. 12, 36). Die Thatsache, die hier zu Grunde liegt, ist doch keine andere als die, daß der sündhafte Zustand einen Gipfelpunkt erreicht, wo der Mensch nicht mehr die Sünde hat, sondern die Sünde ihn, wo er macht- und willenlos an die ihn knechtende Gewalt der Sünde dahingegeben ist, und daß diese Gewalt auf eine übermenschliche Geistesmacht zurückgeführt wird, die ihn beherrscht und willenlos macht. Man wird nicht einmal sagen können, daß Jesus durch diese Auffassung von dem tiefsten sittlichen Grunde dieser Zustände die Volksvorstellung über sich selbst hinausgeführt habe. Denn wenn diese auch, dem Wesen jeder Volksvorstellung entsprechend, das Geistige mehr sinnlich aufgefaßt und das Transcendente in gröberen, mehr der irdischen Wirklichkeit analogen Formen vorgestellt hat, so konnte doch in Israel auf Grund seiner heilsgeschichtlichen Erziehung durch das Gesetz und die Propheten das Bewußt-

*) Darum wird man immer von Schleiermacher und Neander, von Weiße und Schenkel, welche irgendwie eine Accomodation an die Volksvorstellung annehmen, zu Strauß und Renan, zu Hase und Keim fortgehen müssen, welche offen eingestehen, daß Jesus diesen Irrthum seiner Zeit getheilt habe.

sein nie ganz verloren gehen, daß es sich bei dem Gegensatz zwischen Gott und den Gott feindlichen Mächten zuletzt um den Gegensatz gegen seinen heiligen Willen und seine heilsamen Zwecke handle.*)

Das Eigenthümliche aber an der Erscheinung dieser sogenannten Besessenen ist lediglich dies, daß bei ihnen sich mit diesem Dahingegebensein an die Macht der Sünde und des Teufels ein Krankheitszustand psychischer oder leiblicher Art verbindet, welcher als die Folge ihres sittlichen Zustandes aufgefaßt wird. Den tiefinneren Zusammenhang, welcher oft zwischen seelischen und leiblichen Krankheitszuständen und zwischen der Sünde, deren Folge sie sind, stattfindet, hat Jesus nicht nur ausdrücklich anerkannt (Matth. 9, 2. Joh. 5, 14), sondern er wird auch durch alle Erfahrung bestätigt. Daraus erklärt sich dann, daß jene Unglücklichen ein Bewußtsein von ihrer sittlichen Gebundenheit durch die Mächte der Finsterniß haben, wie es sonst nur bei beginnender sittlicher Befreiung eintritt, indem hier durch die Anschauung der Folgen, welche die Sünde für sie gehabt hat, jenes Bewußtsein geweckt wird, wie ja auch sonst oft genug die bittere Erfahrung ihrer äußeren Folgen zur Erkenntniß der Sünde führt. Natürlich kann dies Bewußtsein ihnen selbst nur in den Vorstellungsformen ihrer Zeit sich ausgeprägt haben; und da diese von dämonologischen Vorstellungen der phantastischsten Art überreich erfüllt war, so begreift man das Entsetzliche ihres Zustandes, wenn sie, leiblich oder psychisch krank, von der Vorstellung, daß ein oder mehrere Teufel in ihnen wohnten, umgetrieben wurden, sich allen bösen Gelüsten dieser an der Qual der Menschen sich ergötzenden Geister preisgegeben und vor sich nur die Gewißheit sahen, mit ihnen früher oder später zur Hölle zu fahren. Daß das zuletzt auch bei solchen zum Wahnsinn führen konnte, bei denen das Leiden ursprünglich gar kein psychisches gewesen war, liegt am Tage.

Der gangbaren Auffassung dieser Erscheinungen liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß es sich hier von vorn herein wesentlich überall

*) Es ist dafür völlig gleichgültig, ob die Form dieser dämonologischen Vorstellungen in dem späteren israelitischen Bewußtsein selbständig ausgeprägt war oder unter Einflüssen des Parsismus seine concrete, vielfach mit crassestem Aberglauben vermischte Gestalt erhalten hatte. Immer blieb doch der Kern derselben das Bewußtsein von der furchtbaren, den Menschen mit übermenschlicher Macht beherrschenden Gewalt der Sünde.

um Geisteskranke handelt. Allein diese Voraussetzung wird durch unsere Quellen keineswegs bestätigt. Wir haben doch im Grunde nur ein Beispiel, welches unzweifelhaft an den höchsten Grad von Raserei und Tobsucht zu denken nöthigt (Marc. 5, 2—5). Die Voraussetzung, daß der Besessene in der Synagoge an religiösem Wahnsinn litt, ist eine völlig willkürliche, man müßte denn eben die Vorstellung von der Gebundenheit durch finstere Mächte überhaupt als ein Symptom religiösen Wahnsinns betrachten. Im Grunde wissen wir über die Art der mit der Besessenheit verbundenen Krankheitserscheinungen sehr wenig; denn auch die Krämpfe des Dämonischen in der Synagoge erscheinen nicht als Symptome der Krankheit, sondern constatiren vielmehr den Eintritt der heilbringenden Krisis. Sicher bezeugt ist nur noch ein Beispiel, wo Taubstummheit damit verbunden war (Matth. 9, 32, vgl. Marc. 9, 17—25), aus einer andern Stelle kann man schließen, daß auch eine Gebundenheit anderer Sinnesorgane, wie Blindheit, dabei vorkam (Matth. 12, 22). Wenn aber auch die Fälle, wo Epilepsie und Lähmung auf Besessenheit zurückgeführt werden, erst der späteren Vorstellung angehören, so erhellt doch daraus, daß Schriftsteller, denen diese Zustände noch bekannt waren, das Vorkommen solcher Fälle für nichts Ungewöhnliches hielten. An sich werden natürlich psychische Krankheitszustände und Geistesstörungen sich am häufigsten als Folge des tiefsten Versunkenseins in Sünde und Laster einstellen, aber auch Nervenkrankheiten aller Art, worauf doch im Grunde jene Gebundenheit der Sinnesnerven, wie jene Lähmungen und Ueberreizungen der motorischen Nerven herauskommen. Wie weit aber auch sonst ursprünglich psychische Krankheitszustände sich ins Somatische reflectiren können, dafür giebt es doch bei dem geheimnißvollen Zusammenhang des leiblichen mit dem Seelenleben keine sichere Grenze.

Ferner bleibt bei der gangbaren Auffassung dieser Erscheinungen das häufige Vorkommen derselben in Palästina zu Jesu Zeit völlig unerklärt.*) Die Berufung darauf, daß der Wahnsinn zu allen Zeiten in unleugbarem

*) Man mag immerhin zugeben, daß die lebhaften Schilderungen des Marcus von dem Volkszudrang um Jesum vielleicht die Zahl dieser Unglücklichen etwas größer erscheinen lassen, als sie thatsächlich war; aber die Erinnerung, daß immer und immer wieder gerade solche Kranke Jesu, wie später auch seinen Jüngern, begegneten, ist doch der ältesten Ueberlieferung zu bestimmt aufgeprägt, als daß sie nicht als eine geschichtliche betrachtet werden müßte.

Zusammenhange mit tiefgehenden geistigen Gährungszuständen und erschütternden Zeitereignissen aufzutreten pflegt, reicht doch keineswegs aus, da es sich weder überall um eigentlichen Wahnsinn handelt, noch, abgesehen von der erst durch Jesum selbst in das Volk hineingetragenen Erregung, jene Zeit das Bild einer besonders hochgehenden geistigen Bewegung zeigt. Dagegen ist es sehr begreiflich, daß das Auftreten Jesu in eine Zeit fiel, wo die alte Welt sich in besonders hohem Grade von allen Heils- und Lebenskräften verlassen und darum der Sünde und ihren finstern Mächten verfallen zeigt. Gerade auf dem theokratischen Boden Israels waren aber die Bedingungen gegeben, die ein Erwachen zu dem Bewußtsein dieses Zustandes ermöglichten. Wie sich auch im Einzelnen die Vorstellungen von der Realität eines satanischen Reiches und seiner Mächte ausgestaltet hatten, jedenfalls hatten sie dazu geführt, die furchtbare Macht der Sünde in ihrer ganzen Tiefe und in ihrem vollen Umfange zu erkennen, und boten so den Anknüpfungspunkt für die Zurückführung gewisser Krankheitserscheinungen auf ihren tiefsten sittlichen Grund und für das den Kranken selbst aufgegangene Bewußtsein von dem letzten Ursprunge und der eigentlichen Beschaffenheit ihres Zustandes. Vor Allem aber erklärt die gangbare Auffassung nicht den gerade nach den ältesten Quellen im Bewußtsein der Zeit doch zweifellos vorhandenen Unterschied zwischen gewöhnlichen Krankheiten und zwischen denen, die auf Besessenheit zurückgeführt wurden. Taubstumme und Blinde, Epileptische und Gelähmte gab es doch auch sonst, bei denen Niemand an Besessenheit dachte; und daß auch eine offenkundig aus physischen Ursachen entstandene Geistesstörung für dämonisch gehalten wurde, läßt sich nicht nachweisen. Das eigene Bewußtsein der Kranken kann hierfür nicht entscheidend gewesen sein, da es nach jener Auffassung eben nur als der Reflex der Volksvorstellung in Betracht kommt, und eine auf genauerer Beobachtung beruhende Unterscheidung zwischen Krankheitszuständen, die auf somatischen und die auf psychischen Ursachen beruhten, wird man jener Zeit am wenigsten zutrauen.

Auch die unheimlichen Erscheinungen jenes Doppellebens, die schon der Dämonische in der Synagoge zeigt und die auch sonst der Ueberlieferung so tief eingeprägt sind, erklären sich aus der gangbaren Auffassung nicht. Wenn die Besessenen zu Jesu kamen, muß sie doch eine Hoffnung, durch ihn aus ihrem Zustande befreit zu werden, zu ihm

geführt haben, und schon dieses ist bei Geisteskranken doch nur in den seltensten Fällen denkbar. Wenn aber auch jene entsetzte Abwehr der Einwirkung Jesu geschichtlich nur in der ältesten Quelle bei einem bestimmten Falle bezeugt ist (Matth. 8, 29), so soll doch derselbe Zug in der Erzählung bei Marcus (1, 24) offenbar ein typischer sein, der eben nur charakterisirt, was nach den Schilderungen des Petrus in solchen Fällen das Gewöhnliche war. Es erklärt sich diese Abwehr des eben selbst Aufgesuchten nur aus dem inneren Widerspruch, in welchem sich überhaupt das geistige Leben dieser Unglücklichen bewegte, zwischen der Sehnsucht nach Befreiung und zwischen dem Zuge zu den Mächten, deren gewohnte Einflüsse es weder entbehren konnte noch wollte. Daraus ergaben sich dann jene Erscheinungen bei dem Eintritt der heilbringenden Krisis, die offenbar bei jenem ersten von Marcus erzählten Beispiel in repräsentativer Weise geschildert sind und die wir bei demselben psychologisch zu analysiren versuchten. Damit hängt aber aufs Engste ein anderer Zug zusammen, für den es der gangbaren Auffassung an jeder Erklärung fehlt, das ist die Thatsache, daß diese Besessenen Jesum zuerst als den Messias anrufen (Marc. 1, 34. 3, 11). Anzunehmen, daß sich in diesen Anrufungen nur das Volksbewußtsein reflectire, verbietet die Thatsache, daß dieselbe bereits beim ersten Auftreten Jesu in der Synagoge erfolgt (Marc. 1, 24) oder durch den Rasenden am Ostufer, der von jeder menschlichen Gesellschaft ausgeschlossen war und Jesum nicht kennen konnte (Matth. 8, 29).*) Dagegen wird dieser Zug erst völlig begreiflich, wenn diese Unglücklichen wirklich unter den Einflüssen einer übermenschlichen Geistesmacht stehen, die nicht nur ihres äußersten Gegensatzes gegen den Heiligen Gottes, sondern auch der Obmacht desselben über das Reich des Bösen, das er als der Erwählte Gottes zu vernichten gekommen ist, sich bewußt sein muß. Unter diesem Einfluß müssen gerade sie ihn von vorn herein als den Messias erkennen, zu dessen rettender Macht sie sich ebenso hingezogen fühlen, wie sie vor seiner richtenden Macht zurückschrecken.

*) Es bleibt darum für die Kritik, die damals den Glauben an die messianische Bestimmung Jesu im Volke noch garnicht erwacht sein läßt, nichts übrig, als diesen Zug einfach für Mißverständniß und Uebertreibung der Evangelisten oder geradehin mit Strauß für Erdichtung zu erklären, so unlösbar er mit den ältesten Berichten über diese Ereignisse verbunden ist. Dem modernen Aberglauben blieb es vorbehalten, hier an eine Art von Hellsehen zu glauben.

Von der modernen Auffassung der Besessenheit aus erscheinen die Teufelaustreibungen als die begreiflichsten unter den Heilwundern Jesu; ja, man ist nicht abgeneigt, diese mehr oder weniger ganz auf jene zu reduciren. Es scheint ja so natürlich, daß der kerngesunde Mann durch den gewaltigen Eindruck, den er auf diese zerrütteten Geister machte, ihnen zur Genesung verhalf.*) Aber man übersieht, daß man mit dieser Erklärung die eigene Voraussetzung über das Wesen dieser Erscheinung nahezu aufhebt. Es ist doch klar, daß bei eigentlichem Wahnsinn oder bei wirklich krankhafter Geistesstörung alle Voraussetzungen fehlen, welche eine psychologisch vermittelte geistige Einwirkung Jesu denkbar erscheinen lassen.**) Wenn Jesus nicht ohne Ironie seine Dämonenaustreibungen scheinbar durch die der jüdischen Exorcisten zu decken sucht (Matth. 12, 27), so geschieht das doch gerade, weil die wider ihn aufgebrachte Verleumdung, daß er sie in Teufels Macht vollziehe, zeigte, daß auch seine entschlossensten Gegner sich sagen mußten, wie in denselben ganz andere Kräfte wirksam waren, als bei den von Ihresgleichen versuchten. Den Eindruck, den nach der ältesten Quelle das Volk von seinen Teufelaustreibungen empfing, daß es so in Israel nie gesehen sei (Matth. 9, 33), konnten sie nicht wegleugnen; sie mußten zugeben, daß hier übermenschliche Kräfte im Spiele seien, nur daß sie dieselben sinnlos genug selbst für satanische erklärten.

Jesus aber hat, nachdem er den Widersinn dieser Verleumdung aufgedeckt, aufs Klarste erwiesen, daß es für seine Teufelaustreibungen

---

*) Man meinte gefunden zu haben, daß Jesus ganz unbefangen seine Erfolge denen der jüdischen Exorcisten zur Seite stellt (Matth. 12, 27); und man konnte dann etwa vorbehalten, daß, über die Nachhaltigkeit derselben Nachforschungen anzustellen, nicht Sache der Evangelisten war. Meinte man doch in dem Parabelwort Jesu Matth. 12, 43—45 das offene Eingeständniß zu finden, daß auch bei den von ihm Geheilten gefährliche Rückfälle vorkamen, obwohl übrigens selbst dies, so wenig es mit irgend einer Nothwendigkeit in dem Worte liegt, gegen die Echtheit der einmal erfolgten Heilung noch durchaus nichts beweisen würde.

**) Dies macht schon Weiße geltend und Renan meint deshalb, daß die Geistesstörungen, welche man für Besessenheit erklärte, oft sehr leichte waren, eigentlich nur Sonderbarkeiten. Auch bei Keim ist doch, wo es zu den Heilungen derselben kommt, zuletzt nur von krankhaften Stimmungen und Melancholien, von den Bollwerken der Laune, des Eigensinns, der verkehrten Einbildung die Rede. Und doch nennt er selbst die Geschichte von dem Tobsüchtigen am Ostufer die bestbezeugteste!

nur die eine Erklärung gebe, daß er in Kraft des Geistes Gottes die Dämonen austreibe (Matth. 12, 28). Directer als irgend eines seiner Wunder hat er dieselben dem Geiste Gottes zugeschrieben, der ihn trieb, das befreiende Wort zu sprechen, und der dasselbe dann auch gottesmächtig wirksam machte. Andrerseits muß Jesus einmal bei einem besonders schlimmen Falle gesagt haben, diese Art könne nicht anders ausfahren als unter Gebet (Marc. 9, 29). Nur wenn das Gebet, sei es der für einen solchen Unglücklichen Hülfe Suchenden, sei es der die Austreibung Versuchenden, die göttliche Wunderhülfe auf sie herabruft, kann Gottes Macht die Fesseln lösen, welche als übermenschliche jeder Selbstbefreiung spotten. Gerade weil diese Zustände zuletzt auf einem Verfallensein des Menschen an die Sünde beruhten, in welchem dieselbe ihn zum willenlosen Knechte machte, konnte nur ein Eingreifen der göttlichen Geistesmacht ihn aus dieser Knechtschaft befreien. Daher konnte Jesus auch hier die wunderbare Gotteshilfe, die er vermittelte, nicht an irgend eine Bedingung auf Seiten der Unglücklichen selbst knüpfen. Wo ihm Gott einen solchen entgegenführte auf seinen Berufswegen, wußte er, daß ihm gegeben war zu zeigen, wie es seine Aufgabe sei, die Herrschaft des Teufels und der Sünde zu brechen, die dem Kommen des Gottesreiches im Wege stand. Es bedurfte dann nur des in Gottes Namen und Vollmacht oder in der Kraft seines Geistes gesprochenen Wortes, das dem Unglücklichen seine Befreiung ankündigte und damit dieselbe bewirkte.*) Damit aber war die Macht

*) Natürlich konnte sich dieses Wort nur in die Form kleiden, welche zugleich dem Kranken seine Befreiung zum Bewußtsein brachte, also in die Form der Vorstellung, die er von seinem Zustande hatte und die ja auch im Wesentlichen nur zu berechtigt war. Denn so gewiß die Befreiung selbst nur auf einer eigentlichen Gotteswirkung beruhen konnte, so gewiß mußte dieselbe sich ordentlicher Weise gerade hier dem Kranken selbst psychologisch vermitteln, wenn die Vorbedingung dieser Vermittelung auch erst durch diese Gotteswirkung selbst geschaffen wurde. Nicht um Beschwörungsformeln handelt es sich hier, nicht einmal um einen directen Befehl an den bösen Geist, sondern nur darum, daß unter der Form eines solchen dem Besessenen die Gewißheit gegeben wurde, daß die Macht des Bösen über ihn gebrochen sei. Sicher bezeugt ist nur in der ältesten Quelle das einfache: Fahret hin! (Matth. 8, 32). Aber auch die Art, wie Marc. 1, 25 es schildert, daß Jesus dem Geiste zu verstummen und auszufahren gebot, wird auf die Schilderungen des Petrus von diesen Dämonenaustreibungen zurückgehen (vgl. Marc. 9, 25). Ist dies doch lediglich die einfachste Form, in welche die auch sonst in der ältesten Quelle bezeugte Thatsache sich kleidet, daß er die Teufel austrieb (Matth. 9, 33).

der psychischen oder physischen Krankheit, welche die Folge der Besessenheit war, von selbst gebrochen und Genesung eingetreten.

Eben dies war es aber, was immer aufs Neue das Staunen des Volkes erregte, daß auf ein bloßes Wort Jesu hin (vgl. Matth. 8, 16) ohne weitläufige Beschwörungen und Manipulationen, wie sie dieselben bei ihren Exorcisten gewohnt waren (vgl. Matth. 9, 33), die Errettung dieser Unglücklichen von ihrem qualvollen Zustande eintrat. Je unheimlicher die Art war, in der dieselben sonst von dem Bewußtsein desselben ruhelos umgetrieben wurden, desto anschaulicher mußte die Thatsache ihrer Befreiung davon unmittelbar sich aufdrängen. So aber wurden gerade diese Machtthaten Jesu von vorn herein zu einem leuchtenden Zeugniß für seinen specifischen Beruf. Freilich nicht in der Form eines Thronprätendenten erschien er hier, der dem Volke die Befriedigung seiner politisch-nationalen Wünsche versprach. Aber das konnte doch keinem tiefer Nachdenkenden verborgen bleiben, daß der, welcher in Gottes Macht die Herrschaft des Teufels brach, da wo sie sich in unmittelbar sichtbaren Erscheinungsformen zeigte, gekommen sei, der Gottesherrschaft im Volke Bahn zu machen (Matth. 12, 28) und so die Vollendung der Theokratie herbeizuführen. Gerade auf seinen Messiasberuf im geistigsten Sinne mußten diese Machtthaten hinweisen. Wer aber auch die Bedeutung derselben von selbst noch nicht verstand, dem mußte sie doch dadurch nahe gelegt werden, daß diese Dämonischen wieder und immer wieder Jesum als den Messias anriefen. Selbst wenn das blöde Volk von sich aus nie auf den Gedanken gekommen sein sollte, daß Jesus der Messias sein möchte, so wurde doch dadurch in seiner Mitte immer wieder die Messiasfrage angeregt. Wir begreifen freilich, daß Jesus, der, um nicht die revolutionären Hoffnungen des Volkes zu ermuthigen, mit dem directen Zeugniß von seiner Messianität zurückhielt, am wenigsten aus so unreinem Munde zuerst als der Messias bekannt sein wollte und darum immer aufs Neue den Besessenen Schweigen gebot (Marc. 1, 34. 3, 12). Aber das Wort war doch einmal gesprochen, und das Volk mußte Stellung dazu nehmen. So sind es gerade diese Teufelaustreibungen, welche jede Möglichkeit ausschließen, daß nicht von früh an im Volke die Frage viel ventilirt sein soll, ob dieser Jesus nicht der Erwählte Gottes sei, der einst die Erfüllung aller Verheißung auch in seinem Sinne herbeiführen werde (vgl. Matth. 12, 23).

---

7. In Simon's Haus.

Als Jesus mit den beiden neu berufenen Brüderpaaren aus der Synagoge kam, lud er sich bei Simon zu Gaste. Es wird in der ältesten Erzählung nicht gesagt, daß man ihn gebeten habe, die am Fieber darniederliegende Schwiegermutter Simons zu heilen, wie es sich bereits Lucas vorstellt (4, 38). Es liegt diesen ersten Jüngern doch sehr fern, ihr neues Verhältniß zu dem großen Manne für die Abhilfe ihrer kleinen häuslichen Nöthe auszubeuten. Vielmehr klingt es ganz wie eine Entschuldigung, daß er es nicht gastlicher im Hause finden werde, wenn man ihm sagt, wie es mit der Schwiegermutter steht, die allein noch als Hausfrau darin zu walten scheint (vgl. S. 350). Jesus aber tritt an das Krankenlager und richtet die daselbst Liegende auf, indem er ihre Hand ergreift. Sofort kehrt der Kranken das Gefühl der Genesung wieder, das Fieber ist gewichen und die Geheilte kann Jesum und seine Genossen beim Mahle bewirthen (Marc. 1, 29—31).*) Ueber dem

*) Die beiden Bearbeiter des Marcus haben bereits das Bedürfniß gefühlt, die Art der Heilung näher zu bestimmen; Matth. 8, 15 nennt die Berührung der Hand, die ja thatsächlich auch bei Marcus stattfindet, Luc. 4, 39 läßt Jesum das Fieber bedräuen (vgl. S. 449. Anm.), das er nach V. 38 als ein besonders schweres bezeichnet. Man hat dabei auf den Beruf des Lucas als Arzt reflectirt, ohne zu bedenken, daß er nach der wortkargen Angabe des Marcus doch wohl durch keine Diagnose dies Fieber einer der von seinem Galenus unterschiedenen Arten subsumiren konnte. Es lag ihm vielmehr die Erwägung nahe, daß ein Fieber, zu dessen Heilung Jesu die göttliche Wunderhilfe zu Theil wird, kein leicht von selbst weichendes gewesen sein kann. Umgekehrt denkt freilich der moderne Rationalismus bei Schenkel und Keim. Während der ältere doch wenigstens die Apotheke Jesu in Anspruch nahm, schiebt er ein mildes und erhebendes Wort Jesu, einen tröstenden und erquickenden Zuspruch ein. Die Wiederkunft des Schwiegersohnes, die Mitgegenwart des verehrten Gastes richtet die Kranke zu hellem frohem Bewußtsein auf, die sympathisch angelegte Hand vermittelt eine neue wohlthätige Empfindungs- und Ideenströmung, eine kräftige Willensregung, bei welcher die weibliche Ehrensache einer Bewirthung des Gastes nicht die letzte Stelle hat. So erscheint die Heilung als ein unwillkürlicher Erfolg einer ganz absichtslosen Annäherung, ganz begreiflich, ganz „rationell", wie wir Alle in gesunden und kranken Tagen, in trüben und deprimirten Lagen aller Art die Stimmungskraft eines freundlichen Wortes, einer aufheiternden Gesellschaft, selbst eines einfachen Händedruckes sattsam erfahren. Wörtlich zu lesen bei Keim, Geschichte Jesu von Nazareth II. S. 166f.

Mahle ist der Abend angebrochen. Der Sabbat ist zu Ende, und, durch die Sabbatruhe nicht mehr gehindert, bringt man allerlei Kranke und besonders Besessene vor Simons Haus, so daß zuletzt die ganze Stadt an der Thüre des Hauses zu Hauf versammelt ist, da auch Andere die Neugier trieb, zu sehen, ob jene die gehoffte Heilung finden würden. Offenbar ist es nicht die Heilung der Fieberkranken, deren Gerücht sich unmöglich so schnell in der Stadt verbreiten konnte, sondern der Auftritt in der Synagoge, was die Bewohner von Capharnaum die Hoffnung schöpfen läßt, daß Jesus auch ihre Kranken heilen könne. Aber selbst dieser würde schwerlich genügen, wenn Jesu nicht der Ruf des Wunderthäters von Jerusalem her vorausgeeilt wäre. Wirklich heilte er viele Kranke und viele Teufel trieb er aus (Marc. 1, 32—34).

Man liebt es neuerdings, es so darzustellen, als ob Jesus bei diesem ersten Besuch in Capharnaum durch das Zusammenströmen des Volkes halb wider seinen Willen zum Wunderthun gedrängt sei und diese Nöthigung mehr als eine Belästigung und als eine Störung seiner eigentlichen Wirksamkeit empfunden habe. Dem widersprechen nun doch unsere Quellen aufs Bestimmteste. Es ist nicht nur Johannes, welcher Jesum schon in Jerusalem mit Heilwundern auftreten läßt (2, 23, vgl. 3, 2. 4, 45) und auch sonst voraussetzt, daß es seine Heilungen waren, welche die Volksmenge zu Jesu zogen (6, 2); auch Marcus läßt immer wieder die Volksmenge Heilungen bei ihm suchen und finden (3, 10f. 6, 55f.), und die späteren Erzähler heben vollends klar hervor, wie seine ganze Wirksamkeit zwischen Lehren und Heilen getheilt war (Matth. 4, 23f. 9, 35. Luc. 5, 15. 17). Auch Jesus selbst weist schon in den ältesten Quellen auf diese Heilthaten als einen wesentlichen Zweig seiner Wirksamkeit hin (Matth. 11, 5. 21. 23. Luc. 13, 32). Es hängt jene irrige Auffassung aber mit der Voraussetzung zusammen, daß die Heilungen Jesu mehr ein unwillkürlicher Erfolg seiner geistigen Wirksamkeit waren, daß der Glaube, durch ihn geheilt zu werden, zuletzt wirklich irgendwie eine thatsächliche Besserung bewirkte.*) Diese Auffassung wird zwar schon durch die Heilung

*) Schleiermacher meinte noch in diesen Heilungen etwas Wunderartiges zugeben zu können, sofern von der einzigartigen Persönlichkeit Jesu auch einzigartige geistige Wirkungen ausgingen, von denen aber bei dem geheimnißvollen Zusammenhange des leiblichen mit dem psychischen Leben schlechterdings nicht zu sagen sei, wie weit dieselben ihre Nachwirkungen auf das organische Leben äußern und so auch zur Heilung von

des Hauptmannssohnes, der garnicht anwesend war, bei dem also jede geistige Einwirkung Jesu undenkbar ist, schlechthin ausgeschlossen. Aber etwas Wahres scheint doch an ihr sein zu müssen. Thatsache ist doch, daß Jesus und seine Jünger nicht heilen konnten, wo sie Unglauben fanden (Marc. 6, 5 f. Matth. 17, 16 f.), daß er in den beglaubigtsten Aussprüchen die Heilung von dem Glauben der Kranken abhängig macht (Matth. 9, 22. Marc. 10, 52), daß er ausdrücklich nach dem Glauben der Kranken fragt (Matth. 9, 28) oder ihn irgendwie anzuregen sucht (Joh. 5, 6).

Allein ebenso klar ist freilich, daß dies nicht so aufgefaßt werden kann, als sei der Glaube der eigentlich wirksame Factor bei der Heilung gewesen, da es ja keineswegs immer der Glaube der Kranken ist, welchen Jesus in Anspruch nimmt. Dem Hauptmann sagt er die Heilung des Sohnes zu um seines Glaubens willen (Matth. 8, 13, vgl. 15, 28), die Auferweckung des Töchterleins macht er von dem Glauben des Vaters abhängig (Marc. 5, 36, vgl. Joh. 11, 40 und besonders Marc. 9, 23), und schon die älteste Erzählung läßt Jesum zur Heilung des Gelähmten schreiten, weil er den Glauben derer sah, die den Kranken zu ihm brachten (Matth. 9, 2). Vor Allem aber müßten, sobald man die Heilerfolge Jesu in einen realen Zusammenhang mit seiner gesammten religiös-sittlichen Wirksamkeit bringt, dieselben sich in dem Maße steigern, in welchem diese das Volk durchdrang, während thatsächlich die meisten Heilungen der früheren Zeit angehören und gerade auf dem

---

Krankheitszuständen wirksam sein konnten. In seinem Sinne meinte man die Heilungen auf das Gebiet beschränken zu können, wo die Macht des Willens über den Körper auch sonst im Einzelnen, wenn auch in geringerem Grade, bemerklich wird. Eben darum glaubte man sie neuerdings mehr und mehr auf psychische Störungen und, da man diese am sichersten bei den Besessenen nachweisen zu können glaubte, hauptsächlich auf diese beschränken zu müssen (vgl. S. 457). Wie man selbst die Fieberheilung auf eine solche „geistige Therapie“ zurückführen zu können meinte, haben wir eben an einem classischen Beispiele kennen gelernt. Man spricht von einer sturmartigen Bewegung der Geister, welche ihren Reflex auch auf das leibliche Leben und seine Krankheiten geworfen habe, deren Wirkungen in das Gebiet des Glaubens gehören, wo derselbe die Gemüther am tiefsten erregt. In seiner ironischen Derbheit redet dann zuletzt Strauß von „Phantasiecuren“, bei denen der Glaube der Kranken, durch Jesum geheilt zu werden, im Grunde selbst es war, welcher bewirkte, daß sie wirklich momentane Besserung verspürten. Wie lange dieselbe vorgehalten habe, sei dann freilich eine andere Frage.

Höhepunkt seiner Wirksamkeit Jesus klagt, daß in den Städten, wo die meisten seiner Wunder geschehen waren, seine religiös-sittliche Wirksamkeit ohne Erfolg geblieben sei (Matth. 11, 21. 23). Es kann der Glaube also nicht als der wirkende Factor im psychiatrischen Sinne, sondern nur als die Bedingung der Heilungen im religiösen Sinne gefaßt werden. Natürlich handelt es sich dabei nicht um den Glauben an irgendwelche Wahrheiten oder gar um irgend eine specifische Vorstellung von der Person Jesu, sondern um den religiösen Glauben an die Wunderhilfe Gottes, die man durch Jesum erlangen könne. Ob man ihn dabei nur überhaupt für einen Gottgesandten hielt, der nach Art der alten Propheten solche Heilwunder verrichte, oder ob man seine Erscheinung bereits irgendwie mit dem Nahen der Heilszeit in Verbindung brachte; ob dieser Glaube auf einem rein religiösen Gottvertrauen beruhte, oder ob die Vorstellung von der zu hoffenden Heilung irgendwie abergläubisch verunreinigt war, das blieb sich dafür ganz gleich, wie wir bei der Geschichte des blutflüssigen Weibes sehen werden. Wie aber der Glaube überall die Bedingung jeder Erfahrung göttlicher Gnade und Segnung auf dem Gebiete des religiösen wie des äußeren Lebens ist, so mußte diese göttliche Ordnung auch auf dem Gebiete dieser Gnadenerweisungen gelten. Im Großen und Ganzen freilich war das Vorhandensein dieses Glaubens schon durch das Kommen der Kranken zu Jesu constatirt; aber daß uns nur bei einzelnen Fällen ein ausdrückliches Fragen danach berichtet ist, schließt keineswegs aus, daß ein solches nicht häufiger stattgefunden hat, da wir noch sehen werden, wie wenig uns eigentlich über den Hergang der Heilungen im Einzelnen berichtet ist.*)

---

*) Wenn man gesagt hat, eine solche Bedingung würde auch mißglückte Versuche vertreten haben, so werden wir sehen, daß dieser Fall bei den Jüngern allerdings vorkam (Matth. 17, 16 f.) Bei Jesu kann schon darum nicht davon die Rede sein, weil bei der Wachsamkeit seiner Gegner ihm solche Fälle ohne Zweifel irgendwo und -wann aufgerückt wären. Aber sie konnten auch nicht vorkommen, weil nicht nur sein die Herzen durchdringender Scharfblick ihn über das Vorhandensein jener Bedingung nicht täuschen konnte, sondern weil er ja, wie er schon in der Wüste erkannt hatte, nicht überall da Wunder thun konnte, wo die Noth ihn anrief, sondern wo Gott ihn helfen hieß. Nicht „der Instinct des Genius" war es, der ihn vor mißlingenden Versuchen bewahrte, sondern seine einzigartige Gemeinschaft mit Gott, kraft welcher er sich des göttlichen Willens stets unmittelbar bewußt war.

Freilich erhellt auch aus dieser religiösen Bedingung seiner Heilungen, daß dieselben nicht auf eine ihm von Natur eignende Allmacht oder eine ihm zu beliebigem Gebrauch verliehene Wundergabe zurückgeführt werden können, sondern daß sie als eine göttliche Gabe betrachtet werden müssen, welche Jesus seinem Volke vermitteln durfte, da ihm seit der Taufe allezeit die göttliche Wunderhilfe zur Verfügung stand (Joh. 1, 52). Eben darum kann es sich hier vielfach um Wunder Gottes im strengsten Sinne handeln; und solche sind jedenfalls da constatirt, wo der Geheilte garnicht zur Stelle ist, wie bei dem Hauptmannssohne und der Tochter der Cananäerin, und ebenso bei den Todtenerweckungen. Aber wir sahen schon, daß auch bei den Teufelaustreibungen eine eigentliche Gotteswirkung angenommen werden muß (vgl. S. 458); und dies wird auch bei den Heilungen der Fall sein, welche noch am ehesten eine psychische Vermittelung zuzulassen scheinen, bei den Heilungen Gelähmter. Nicht nur in der ältesten Quelle (Matth. 9, 6), auch bei Markus (3, 5) und Johannes (5, 8) ist es ein bloßer Befehl Jesu, auf welchen hin der Kranke seine volle Kraft oder den Gebrauch des gelähmten Gliedes wiederempfängt. Man mag sich nun aber den geistigen Eindruck eines solchen Wortes so groß denken, wie man will, so wird man doch eine Uebertragung desselben auf das Nervenleben des Kranken sich unmöglich als einen einfachen physiologischen Prozeß vorstellen dürfen, dessen Verlauf eben nur durch die Energie des ursprünglichen Impulses bedingt ist. Jedenfalls hat es Jesus nicht so aufgefaßt, da er gerade bei dem ersten jener Fälle aus der ihm verliehenen göttlichen Vollmacht zum Aussprechen dieses Befehls für eine analoge göttliche Vollmacht argumentirt. Bedurfte er aber dazu einer ausdrücklichen göttlichen Vollmacht, so kann es auch nur die Wundermacht Gottes gewesen sein, welche mittelst dieses Wortes das gelähmte Nervenleben des Kranken wiederherstellte. Wie bei den Heilungen der Besessenen, so bindet sich also auch bei den Gelähmten diese Gotteswirkung an das Mittel des Wortes Jesu, und hört damit auf, eine ganz unmittelbare zu sein. In dem Maße aber, in welchem unsere Quellen aufs Deutlichste zeigen, daß die Heilungen nicht vereinzelte Vorfälle im Leben Jesu waren, sondern daß er das Heilen als seinen ständigen Beruf übte neben dem Lehren, wird es überaus unwahrscheinlich, daß bei jedem einzelnen Fall der Art ein unmittelbares Eingreifen Gottes stattfand, daß nicht jene Gotteswirkung in einer bestimmten, diesem seinem berufsmäßigen Thun

entsprechenden und damit zusammenhängenden Weise sich vermittelt haben sollte.

Einer näheren Einsicht in diese Art und Weise setzt allerdings die Beschaffenheit unserer Quellen ganz besondere Schwierigkeiten entgegen. Gerade die älteste Quelle hatte nach ihrem Zwecke bei den Heilungsgeschichten, die sie erzählte, doch ihr Absehen hauptsächlich auf besonders bedeutsame Worte, die Jesus dabei gesprochen, gerichtet und suchte höchstens noch daneben den sofortigen Eintritt der Heilung zu constatiren. So skizzenhaft und oft geradezu fragmentarisch sie alle Details behandelt, die damit nicht unmittelbar zusammenhängen, so wenig darf man auch bei ihr an eine detaillirte Darstellung des Herganges bei den Heilungen denken. Nur Markus hat uns zwei Heilungsgeschichten erzählt, die, weil ihre Einreihung sich aus seinem Pragmatismus durchaus nicht ausreichend erklärt, nur darum so detaillirt geschildert sein können, weil es ihm gerade darauf ankam, an ihnen das Heilverfahren Jesu im Einzelnen zu veranschaulichen, und die darum offenbar für die Art, wie Petrus solche Heilungen geschildert hatte, repräsentativ sein sollen (Marc. 7, 32—36. 8, 26—26). Eben darum ist auch die Zahl der eigentlichen Heilungsgeschichten auffallend gering, und da darunter vier Blindenheilungen und zwei Heilungen von Aussätzigen vorkommen, so sind der Kategorien von Krankheiten, deren Heilungen wir kennen lernen, noch viel weniger.*) Wenn selbst die allgemeinen Schilderungen im ersten Evangelium (Matth.

*) In der ältesten Quelle finden wir außer den bereits besprochenen Kategorien nur noch die Heilung des Aussätzigen (Matth. 8) und die Heilung zweier Blinden (Matth. 9), die Heilung des Wassersüchtigen (Luc. 14) und die des Mondsüchtigen (Matth. 17) erzählt, von denen die letztere uns für den Hergang der Heilung gar keinen Anknüpfungspunkt bietet, da auch der erste Evangelist die Auffassung des Marcus von derselben als einer Teufelaustreibung acceptirt hat, von der wir sehen werden, daß die älteste Quelle sie nicht gehabt haben kann. Von Johannes gilt erst recht, daß bei ihm nur Heilungsgeschichten erzählt sind, welche eine besondere Bedeutung in dem Pragmatismus seiner Erzählung gewinnen; und auch hier kommt zu den genannten nur noch die Heilung des Blindgebornen (Joh. 9) hinzu. Auch Lucas hat aus der ihm eigenthümlichen Quelle nur noch die des verkrümmten Weibes (Luc. 13) und der zehn Aussätzigen (Luc. 17) hinzugebracht. Aber selbst Marcus, der doch so gern seine Erzählungen im Detail ausmalt, hat im Allgemeinen den Erzählungen der ältesten Quelle, die er aufnimmt, nur wenige für unsere Frage wichtige Details hinzugefügt. Selbstständig erzählt er außer den erwähnten Heilungen eines Taubstummen

4, 24. 15, 30) nicht über den Kreis derer hinausgehen, von denen die Ueberlieferung bestimmte Beispiele erzählte, so ist das nur ein Zeichen davon, wie eng sich unsere Evangelisten an die ausdrücklich überlieferten Thatsachen binden. Keinesfalls aber darf man daraus schließen, daß es sich hier zuletzt doch nur um vereinzelte Vorfälle gehandelt hat, da der Stempel davon, daß Jesus das Heilen als sein eigentliches berufsmäßiges Geschäft betrachtete, unserer Ueberlieferung unauslöschlich aufgeprägt ist. Wir müssen, um diesen für uns so fühlbaren Mangel an der evangelischen Ueberlieferung nicht mißzuverstehen, erwägen, daß wunderbare Heilungen an sich der apostolischen Zeit, innerhalb derer die Kreise unserer Ueberlieferung sich bildeten, nichts Unbekanntes, dem Leben Jesu ausschließlich Angehöriges waren (vgl. 1 Cor. 12, 9. 28. 30. 2 Cor. 12, 12. Röm. 15, 19. Jac. 5, 14 f. und die Heilungen in der Apostelgesch.), daß also für sie nur solche Fälle in Betracht kamen, an welche sich aus irgend einem Grunde noch ein besonderes Interesse knüpfte.

Trotzdem tritt uns aber auch aus dieser fragmentarischen Ueberlieferung die Thatsache entgegen, daß mit ganz verschwindenden Ausnahmen, welche bei dem besprochenen Charakter derselben garnicht in Betracht kommen, es überall irgend eine Art der Handberührung oder Handauflegung ist, deren sich Jesus bei seinen Heilungen bedient (vgl. Matth. 8, 3. 9, 29. Luc. 13, 13. 14, 4. Marc. 1, 31. 7, 33. 8, 23. 25. Joh. 9, 6). Jene Ausnahmen aber werden überreichlich dadurch aufgewogen, daß selbst bei allgemeineren Schilderungen der Heilthätigkeit Jesu die Evangelisten dieser Handauflegung nicht zu gedenken vergessen (Marc. 6, 5. Luc. 4, 40), und daß auch die Hilfesuchenden dieselbe irgendwie erwarten (Marc. 5, 23. 7, 32. 8, 22). Die Vorstellung, daß es sich hierbei nur um eine symbolische Darstellung der Ertheilung göttlichen Segens gehandelt habe, wird schon im einzelnen Falle durch die Wiederholung der Handauflegung (Marc. 8, 23. 25) ausgeschlossen und hat an sich so wenig Wahrscheinlichkeit, wie die Annahme, daß Jesus dadurch nur den Kranken in pädagogischer Weise das Glauben erleichtert und sie auf die Quelle der Heilung hingewiesen habe. Freilich wird man

---

und eines Blinden (Marc. 7. 8) nur die Heilung der fieberkranken Schwieger Petri (Cap. 1) und die Heilung des Blinden bei Jericho (Cap. 10), die jede an ihrem Ort ihre besondere Bedeutung haben.

auch nicht diese Berührungen als eine Hinweisung auf umfassendere Manipulationen deuten dürfen, deren sich Jesus in eigentlich heilkünstlerischer Weise bedient habe und von denen nur diese schwachen Spuren in der Ueberlieferung zurückgeblieben seien; denn wenn auch unzweifelhaft die Klagen über Sabbatentweihung, welche gegen seine Heilungen erhoben wurden, zeigen, daß Jesus für gewöhnlich nicht durch ein bloßes Wort die Heilung vollzog, so genügte doch den damaligen Splitterrichtern bei ihrer todten buchstäblichen Auffassung des Sabbatgesetzes die bloße Berührung und Handauflegung, um Jesum einer Entheiligung des Sabbats zu zeihen. Will man also dieses eigenthümliche Heilverfahren Jesu nicht völlig unerklärt lassen oder als eine schlechthin gleichgültige äußere Form betrachten, so wird man zugeben müssen, daß Jesus eine körperliche Heilgabe besaß, deren Wirkung sich durch diese Berührungen vermittelte*). Der letzte Grund derselben kann nur in der Einzigartigkeit seiner Person gefunden werden und, da diese zunächst in seiner vollkommenen Sündenreinheit bestand, in einer auf seiner unbedingten Herrschaft des Geistes über den Körper beruhenden Kräftigkeit seines leiblichen Organismus, welche ihn befähigte, die demselben einwohnenden Gesundheitskräfte durch körperliche Berührung auch auf Andere zu übertragen. Die Fähigkeit zu solcher Uebertragung war dann eben die besondere Gabe, durch welche sich die göttliche Wunderwirkung in der berufsmäßigen Heilthätigkeit Jesu ordentlicher Weise vermittelte.

Es darf hierbei nicht übersehen werden, daß wir uns überhaupt die Mehrzahl der Heilungen Jesu nicht anders vorstellen dürfen, als so, daß von seiner Berührung eine momentane Heilwirkung ausging, welche, obwohl ihres Erfolges schlechthin sicher, doch zunächst nur einen Heilprozeß einleitete, der, nachdem einmal die Genesungskraft auf übernatürliche Weise mitgetheilt war, auf durchaus natürlichem Wege sich vollzog. Die Darstellung der Heilungsgeschichten in der ältesten Quelle ist am wenigsten darauf berechnet, diesen Verlauf der Sache zu veranschaulichen, da es ihr nur darauf ankommt, den unfehlbaren Erfolg jener ersten Heilwirkung

*) Diese Annahme, auf welche unsere Quellen mit Nothwendigkeit führen, hat Weiße nur dadurch verdächtig gemacht, daß er sie mit den rein natürlichen Kräften des thierischen Magnetismus verglich und zu mancherlei anderen seltsamen Combinationen benutzte.

Jesu sicher zu constatiren; aber unzweideutig beweisen denselben die Heilungen der Aussätzigen und der Blinden.*) Hiermit allein kann auch der Gebrauch äußerer Mittel durch Jesum zusammenhängen. Derselbe ist nicht nur durch das älteste unserer synoptischen Evangelien, durch Marcus bezeugt, der gerade in den beiden ausführlich erzählten Heilungsgeschichten seiner gedenkt, sondern ebenso durch Johannes in der einzigen eingehend von ihm erzählten. Trotzdem ist es sehr mißlich, deshalb anzunehmen, daß Jesus sich regelmäßig solcher Mittel bedient habe, da von den genannten drei Fällen bei zweien es sich um eine Blindenheilung handelt (Marc. 8, 23. Joh. 9, 6) und beim dritten um Lösung der gebundenen Zunge (Marc. 7, 33).**) In allen drei Beispielen bedient sich Jesus des Speichels, dessen Heilkraft man im Alterthum kannte und der allerdings von den Rabbinen der damaligen Zeit namentlich bei Augenkrankheiten angewendet wurde. Allein weder kann von ihm eine Wiederherstellung der Sehkraft, noch eine Hebung der Zungenlähmung erwartet sein, zumal auch von Marcus (7, 33. 8, 23) sichtlich der Handberührung die eigentliche Heilwirkung zugeschrieben wird.

Die gangbare Vorstellung, als ob sich Jesus des natürlichen Mittels gleichsam als Träger oder Leiter seiner Wunderkraft bedient habe, ist doch eine völlig widerspruchsvolle. Wenn die Wunderwirkung sich durch die Handberührung Jesu vermittelte, so ist das etwas durchaus Anderes, da

---

*) Wenn Jesus den geheilten Aussätzigen mit Energie hinaustreibt (Marc. 1, 43), so ist das ein schlagender Beweis, daß mit der heilbringenden Berührung keineswegs die volle Gesundheit eingetreten war, sondern erst der Prozeß der Abheilung begann, der die Gefahr der Ansteckung nur noch größer machte; und auch in der Aussätzigenheilung bei Lucas, die so skizzenhaft erzählt ist, daß nicht einmal der heilenden Handberührung gedacht wird, heißt es ausdrücklich, daß die Kranken erst während ihres Hingehens nach Jerusalems wirklich rein wurden (17, 14) d. h. daß der böse Ausschlag erst allmählig abheilte. Aber auch Marc. 8, 23 wird ausdrücklich anschaulich gemacht, wie Jesus selbst erst eine allmählige Wiederherstellung der Sehkraft erwartet, und Joh. 9, 7 verspricht er dieselbe erst nach dem Bade im Teiche Siloa.

**) Daß Jesus je des Oelsalbens sich bedient, das er nach Marc. 6, 13 seinen Jüngern empfohlen haben muß, läßt sich nicht nachweisen. Vollends von essenischem oder rabbinischem Heilverfahren schlechthin zu reden, sind wir so wenig berechtigt, wie in der Anwendung äußerer Mittel eine mehr magische oder mysteriöse Wundervorstellung der späteren Evangelien zu sehen. Das Spötteln Keim's aber über diese „Medicastereien" kann eine so sicher bezeugte Thatsache nicht entfernen.

diese selbst nur auf Grund einer einzigartigen übernatürlichen Heilgabe Jesu wirksam wird. Die Annahme aber, daß die Wunderhilfe in einzelnen Fällen der Mithilfe eines natürlichen Mediums bedurft habe, hebt das Wesen der Wunderhilfe auf oder setzt das letztere zu einem bloß pädagogischen Unterstützungsmittel des Glaubens herab. Die thatsächliche Anwendung eines natürlichen Mittels setzt vielmehr nothwendig eine Wirkung desselben auf Grund der natürlichen Ordnung der Dinge voraus. So bleibt nur die Annahme übrig, daß der durch die momentane Wunderwirkung eingeleitete natürliche Heilprozeß irgendwie durch dieses äußere Mittel auf natürlichem Wege unterstützt werden sollte. Am klarsten tritt dies hervor, wo Jesus Erde mit Speichel mischt und das Auge des Blinden damit bestreicht, dann aber ihn zum Teiche Siloa gehen und sich waschen heißt, worauf erst die Heilung eintritt (Joh. 9, 6 f.). Hier ist es klar, daß der durch die Berührung des Auges eingeleitete Heilprozeß, welchen die Anwendung des Speichels unterstützt, eine gewisse Zeit zu seiner Vollendung brauchte, die durch die Sendung zu jenem Teiche bemessen wird.*)

---

*) Ganz irrig hat man zu den Mitteln, deren sich Jesus bei seinen Heilungen bediente, eine Isolirung des Kranken gerechnet, indem man auch diese bald als zur Heilung nothwendig, bald als zu pädagogischem Zwecke erforderlich ansah (vgl. Marc. 7, 33. 8, 23). Es hängt dieselbe ja in beiden Fällen offenbar damit zusammen, daß Jesus ein weiteres Bekanntwerden der Heilung nicht wünscht (Marc. 7, 36. 8, 26), wie gerade Marcus es auch sonst besonders nachdrücklich hervorgehoben hat (Marc. 1, 44. 5, 43, vgl. auch Matth. 9, 30). Dies ist natürlich nicht so zu verstehen, wie es Renan mißdeutete, als ob Jesus, der nur mit Widerstreben auf dies thaumaturgische Unwesen einging, nicht ohne Widerwillen daran denken konnte und verdrießlich wurde, wenn man davon redete. Vielmehr will Marcus damit nur hervorheben, wie Jesus nicht nur nicht in marktschreierischer Weise irgend etwas dazu gethan, sondern vielmehr Alles versucht habe, um es zu verhindern, daß er durch seine Heilwunder in den Ruf eines Wunderthäters komme und dadurch die Volksbegeisterung für ihn gesteigert werde. So hat ihn auch der erste Evangelist verstanden, der sogar darin eine Erfüllung der Weissagung Jesaj. 42, 2 erblickt (Matth. 12, 16—19). Aber auch diese Auffassung kann nicht richtig sein, da Marcus selbst immer wieder mit Nachdruck hervorhebt, wie diese Verbote nichts halfen (1, 45. 7, 36, vgl. Luc. 5, 15. Matth. 9, 31), was Jesus sicher voraussehen mußte, zumal er die meisten seiner Heilwunder Angesichts großer Volksmengen that, wo ja ein solches Verbot ohnehin zwecklos war, und er gelegentlich sogar geradezu das Gegentheil gebietet (Marc. 5, 19). In der That aber wird sich uns zeigen, daß diese Verbote theils ihren ganz speciellen Grund haben (Matth. 8, 4.

So wenig wir hiernach auch von dem Heilverfahren Jesu im Einzelnen wissen, so erhellt doch schon aus dem Besprochenen, daß dasselbe eine eingehendere Beschäftigung mit den einzelnen Kranken involvirte. Mit Recht hat man an den angeblichen Massenheilungen Jesu Anstoß genommen, und, indem man sich wunderte, daß trotz derselben immer wieder so viele Hilfesuchende zusammenströmten, obwohl doch Jesus, wie wir sehen werden, längere Zeit in einem verhältnißmäßig engen Kreise wirkte, den Verdacht geschöpft, daß die Schilderungen unserer Evangelisten auf starken Uebertreibungen beruhen dürften. Allein von Massenheilungen erzählen dieselben garnicht, wenigstens Marcus nicht, auf den allein diese Schilderungen zurückgehen, sondern nur von dem massenhaften Zusammenströmen von Hilfesuchenden, die oft auch aus weiter Ferne kamen. Aber schon an jenem ersten Abend in Simons Haus hatten keineswegs alle, die zusammengeströmt waren, Heilung gefunden (Marc. 1, 34, vgl. V. 37). Damit ist weder gesagt, daß seine Heilkraft nicht für Alle ausreichte, noch daß nicht Alle sich als würdig erwiesen, sondern daß die kurze Abendstunde nicht genügte, um sich mit Allen zu beschäftigen. Auch sonst hören wir, daß Jesus mit diesen Heilungen so beschäftigt war, daß er darüber nicht dazu kommen konnte, Nahrung zu sich zu nehmen (Marc. 3, 20. 6, 31), wenn auch die Spuren von körperlicher Anstrengung oder gar Erschöpfung, die man gefunden haben will, wohl Einbildung sind. Aber schon jenes setzt durchaus eine eingehendere Beschäftigung mit den Einzelnen voraus, mag es sich dabei nun mehr um die Ermittelung ihres Glaubensstandes oder um die Erforschung ihres Leidens und die Bestimmung, ob und in welcher Art Jesus ihnen Hülfe bringen könne, gehandelt haben. Denn daß dieselbe doch keineswegs eine überall gleiche war, das erhellt klar aus Allem, was wir aus unseren Quellen erhoben haben.

Gehörte das Krankeheilen zu dem berufsmäßigen Wirken Jesu, so muß es auch in irgend einer Beziehung zu seiner messianischen Bestimmung gestanden haben. Unmöglich freilich konnten Wunder überhaupt, und Krankenheilungen insbesondere, dem Volke an sich als Zeichen der

---

Marc. 5, 43), theils der späteren Zeit angehören, wo Jesus sich von seiner Volkswirksamkeit zurückzog und allerdings nicht wollte, daß die Wohlthat, die er Einzelnen gewährte, neue Ansprüche an seine Heilthätigkeit ermuthigen solle (Marc. 7, 36. 8, 26).

messianischen Bestimmung Jesu gelten.*) Denn dergleichen Wunder hatten ja nach der alttestamentlichen Ueberlieferung die Propheten und andere Gottesmänner vielfach gethan; und nicht einmal zur Beglaubigung der prophetischen Sendung waren sie unumgänglich erforderlich, wie die allgemeine Anerkennung des Täufers zeigt, der keine Wunder gethan hatte (Joh. 10, 41). Diese Wunder konnten immer nur beweisen, daß Gott mit ihm war (Joh. 3, 2), der sein Gebet erhörte (9, 31. 11, 22), daß er in ihm und durch ihn wirkte (14, 10f.), und waren insofern Beglaubigungen seiner göttlichen Sendung (3, 2. 9, 33, vgl. 5, 36) und der ihm kraft derselben verliehenen Vollmachten (Matth. 9, 6), welche die Autorität seiner Bußpredigt verstärkten (Matth. 11, 21. 23). Aber daß seine Sendung die messianische sei, konnten sie unmittelbar nie beweisen. Wohl konnte das Volk, wenn er so große Machtthaten verrichtete, wie namentlich in seinen Teufelaustreibungen, sich fragen, ob nicht dem, welchem Jehova so Großes zu thun gab, er auch das Größte zu vollbringen verleihen werde, und so daraus auf seine messianische Bestimmung schließen (Matth. 12, 23). Wohl konnte, wenn er seine Bestimmung mehr oder weniger direct als die messianische bezeichnete, aus seinen Wundern geschlossen werden, daß er kein Lügner sei, weil ihm sonst Gott nicht seinen Beistand verleihen würde (Joh. 10, 25. 38. 15, 24). Aber wir sahen ja, daß und warum er, mindestens im Anfange seiner Wirk-

---

*) Freilich ist die hergebrachte Ansicht, daß das Volk vom Messias Wunder erwartet habe und so seine Wundergabe die geschichtliche Bedingung seiner Anerkennung gewesen sei, wohl gar ihre Erfahrung ihm selbst zur Gewißheit seines messianischen Berufes verholfen habe. Und allerdings wissen wir aus all unseren Quellen, daß man von Jesu ein Zeichen zur Beglaubigung seiner Messianität verlangt hat (Matth. 12, 38. Marc. 8, 11. Joh. 6, 30); und man hat ja, da Jesus dieses Zeichen verweigert, sogar behauptet, wir hätten hier innerhalb unserer Evangelien selbst noch ganz naiv die Erinnerung erhalten, daß er in Wahrheit gar keine Wunder gethan habe. Allein man hat, durch einen sinnigen Sprachgebrauch des Johannesevangeliums getäuscht, übersehen, daß es sich hier garnicht um ein Wunder überhaupt, geschweige denn um Heilwunder handelt. Nirgends in den älteren Quellen heißen die Wunder Jesu Zeichen, sondern überall Machtthaten (Matth. 11, 20. 21. 23. Marc. 6, 2. 5. 14. Luc. 19, 37). Jenes Zeichen aber, das man zum Beweise für seine messianische Bestimmung verlangt, wird in der ältesten Quelle, wie bei Marcus, ausdrücklich als ein Himmelszeichen, und durch das bei Johannes (6, 31) proponirte Beispiel als ein wenigstens völlig von den Krankenheilungen verschiedenes charakterisirt.

samkeit, mit dem offenen Bekenntniß seiner Messianität zurückhielt.*) Immer blieb es dabei, daß Wunder des Wissens und der Machtwirkung direct höchstens bewiesen, daß er ein Prophet (Luc. 7, 16. Joh. 4, 19. 9, 17), daß er von Gott gesandt sei (Joh. 11, 42). Man hat freilich gemeint, die Propheten hätten ja von dem Messias Wunder, insbesondere Heilwunder vorhergesagt.**) Es ist ja auch richtig, daß Jesus mittelst einer überaus sinnvollen Deutung die Stelle Jesaj. 35, 5f. in seiner Wunderthätigkeit erfüllt gesehen hat (Matth. 11, 5). Aber weder daraus noch aus rabbinischen Stellen völlig unsicheren Datums läßt sich erweisen, daß schon vor ihm auf Grund dieser Stelle Heilwunder von dem Messias erwartet wurden, wie dieses auch dem ursprünglichen Sinne der Stelle durchaus widerspricht.***) Wie wenig aber das Alte Testament für das Bewußtsein jener Zeit irgend welche directe Weissagungen einer Heilthätigkeit des Messias enthielt, das wird ja über allen Zweifel klar, wenn wir sehen, wie der schriftkundige erste Evangelist, als er auch diese Seite der Wirksamkeit Jesu als eine von den Propheten geweissagte nachweisen wollte, zu der Weissagung von dem sündentragenden Knechte Jehova's (Jes. 53, 4) griff (Matth. 8, 17), die doch in ihrem Originalsinn von nichts weniger als von Krankenheilungen redet.

Aber selbst in jenem indirecten Sinne konnten die Heilwunder Jesu

---

*) Erst zu einer Zeit, wo längst über seine messianischen Ansprüche kein Zweifel mehr war, wo das Volk sich bereits daran hatte gewöhnen müssen, auf die Zeichen zu verzichten, die ihm allein in specifischer Weise seine Messianität beglaubigt hätten, konnte die Frage entstehen, ob wohl der Messias, wenn er käme, größere Zeichen thun werde (Joh. 7, 31).

**) Strauß vor Allen betrachtet diese Erwartung als so feststehend, daß er meint, auf Grund derselben sei ihm ein Theil seiner Heilwirkungen möglich geworden, ein anderer mit Nothwendigkeit in der Sage angedichtet. Fragt man aber, wo denn diese Weissagungen sich finden, so verweist er, da ja allerdings die Bildlichkeit von Stellen wie Jes. 29, 18. 42, 7 außer Frage steht, immer nur wieder auf Jes. 35, 5f., welche Stelle gleichsam das Programm für die ganze Wunderthätigkeit des Messias gebildet haben soll.

***) Ohnehin bliebe dann die Frage unlösbar, woher nicht auch die unmittelbar damit verbundenen weiteren Wunder (Jes. 35, 7—9) von dem Messias erwartet wurden. Enthielte doch auch jenes Wort Jesu gar keine Antwort auf die Frage des Täufers, wenn Jesus hätte voraussetzen dürfen, daß demselben die Deutung dieses Prophetenwortes auf Heilungen des Messias irgend geläufig oder auch nur naheliegend gewesen wäre.

nicht die Absicht haben, den Glauben an seine Messianität zu erzeugen oder zu stärken. Schon das Alte Testament warnt ja davor, jedem Propheten zu glauben wegen der Wunder, die er thue (5. Mos. 13, 2 ff.); und die Evangelien lassen Jesum von falschen Propheten reden, welche Wunder und Zeichen thun würden (Marc. 13, 22). Es liegt ja auch die Thatsache vor, daß das Volk zuletzt trotz aller Wunder nicht glaubte (Joh. 12, 37), und daß die Gegner Jesu seine größten Machtthaten als Teufelswerk verlästerten (Matth. 12, 24). Darum eben konnte Jesus auf einen Glauben, der nur auf dem sinnlichen Eindruck seiner Wunder beruhte, keinen Werth legen (Joh. 2, 23 f. 4, 48). Denn dieser Glaube konnte durch jene Einreden oder durch das Ausbleiben der Hoffnungen, die sich für das Volk nun einmal an den Messias knüpften, sofort irre gemacht werden oder in sein Gegentheil umschlagen. Darum hat Jesus, selbst wo er sich auf seine Wunder berief, wiederholt hervorgehoben, daß er dieselben nur als einen Nothbehelf betrachte (Joh. 14, 11. 15, 24), daß der Glaube, den er erwartete, vielmehr der Glaube an sein Wort sei. Unmöglich aber konnte ein so wesentlicher Theil seiner Berufswirksamkeit nur zum Nothbehelf dienen. Man hat darum wohl die Beziehung seiner Heilthätigkeit auf seinen eigentlichen Beruf ganz aufgeben wollen, und sie nur auf seine Liebe zum Volk und sein Erbarmen mit der Noth desselben zurückgeführt. Aber so menschlich schön das scheint, so unmöglich ist es, da wir sahen, daß Jesus überhaupt nur Wunder thun konnte, wo Gott ihn Wunder thun hieß, daß also seine Wunderheilungen durchaus zu der ihm von Gott gewiesenen Berufswirksamkeit gehört haben müssen.

In der That aber waren sie eine ganz wesentliche Seite derselben. Man muß nur von der völlig ungeschichtlichen Vorstellung lassen, als ob der Messias im Grunde nichts Anderes als ein religiös-sittlicher Reformator gewesen sei. Das ist er in der alttestamentlichen Weissagung nirgends, so kann auch Jesus seinen messianischen Beruf nicht gedacht haben. Das letzte Ziel der messianischen Wirksamkeit war und blieb doch immer die Neugestaltung des gesammten Volkslebens, die Heilung aller seiner Nöthe, die Befriedigung aller seiner Bedürfnisse, die Herbeiführung des reichsten Heils und Segens auch für das äußere Leben des Volkes. Wir sahen, wie Jesus die Erfüllung dieser Seite seines Messiasberufes abhängig machen mußte von der Vollendung der Theokratie im

geistigen Sinne; für das Volksleben im Ganzen blieb diese Seite des messianischen Heils eine zukünftige, ja eine hypothetische. Aber im Leben des Einzelnen konnte sie bereits beginnen; denn da bedurfte es, wie wir sahen, nur der Bedingung des Glaubens. In seinen Heilwundern konnte Jesus helfend, segnend, rettend auch in das äußere Leben der Einzelnen eingreifen, seine Schäden heilend, seine Nöthe hebend. Dort aber lag ihm nichts näher als die Heilung des Krankheitselends. So bestimmt Jesus der Anschauung gewehrt hat, als ob jede Krankheit Folge einer bestimmten Sünde sei (Joh. 9, 3), so ausdrücklich hat er thatsächlich (Matth. 9, 2) und im Worte (Joh. 5, 14) den tiefinneren Zusammenhang des Krankheitselends mit dem Sündenelend anerkannt; und gerade bei den Besessenen, denen die gewaltigsten seiner Machtthaten galten, lag ja dieser Zusammenhang zu Tage (vgl. S. 453). So mußte der große Sünderarzt (Marc. 2, 17) auch der Arzt im leiblichen Sinne werden, um zu zeigen, daß das Heil, das er bringe, Geistliches und Leibliches zugleich umfasse. So wurde seine Heilwirksamkeit zu einer großen Thatenpredigt, daß die rettende, heilende, segnende Gottesmacht wirklich auf Erden erschienen sei, daß die messianische Zeit im Anbruch sei, welche die Wiederherstellung des Volkslebens und die Segnung desselben in jedem Sinne bringe. In diesem Sinne hat Jesus selbst mit Berufung auf Jesajas (35, 5 f.) seine Heilwunder als Zeichen der anbrechenden Heilszeit gedeutet (Matth. 11, 5). Niemand hat das klarer erkannt als der vierte Evangelist, und daher hat er die Wunder Jesu überhaupt, und seine Heilwunder insbesondere, stets Zeichen genannt.*)

---

*) Johannes ging freilich wohl noch einen Schritt weiter. Wenn er von allen Heilwundern am ausführlichsten die Blindenheilung behandelt und daneben die Auferweckung des Lazarus, so hat er es gethan, weil Worte Jesu, die derselbe dabei gesprochen, in jener ein Sinnbild seiner erleuchtenden (9, 5. 39), in dieser ein Sinnbild seiner Leben schaffenden Wirksamkeit (11, 25) in geistigem Sinne erkennen ließen, wie Jesus auch die wunderbare Volksspeisung als ein Zeichen faßt, daß er dem Volke die wahre geistliche Speise bringe (6, 27). So sah Johannes wohl in allen Heilthaten Jesu Sinnbilder, welche zunächst im Leiblichen darstellten, was er im geistlichen Leben des Volkes ausführen wolle, und welche dem noch sinnlich gerichteten Volke ein Fingerzeig sein sollten auf seine höchsten geistigen Ziele hin. So konnte man diese Zeichen freilich nur fassen, als längst die Geschichte gelehrt hatte, daß es zu jener äußeren Segnung des Volkslebens durch Schuld des Volkes nicht gekommen war und nicht kommen könne. Noch war diese Heilthätigkeit nicht bloß ein Sinnbild, sondern in Wahrheit

Die kurze Abendstunde, welche Jesus den Kranken widmen konnte, war vorüber, im Hause seines Simon hatte er genächtigt. Aber noch vor Tagesanbruch verläßt Jesus das Haus und zieht sich in die Einsamkeit eines wüsten Ortes vor der Stadt zurück, um dort mit seinem Gott in früher Morgenstunde allein zu sein. Er weiß, kaum wird der Tag anbrechen, so werden die Kranken, die am Abende vorher noch keine Heilung fanden, sofort wieder dasein mit neuen Hilfgesuchen. Es kam, wie er vorausgesehen; und nun machen sich Simon und seine Genossen auf und ruhen nicht eher, bis sie ihn gefunden haben. Sie melden ihm den Zudrang der Hilfesuchenden und erwarten, daß er sofort mit ihnen heimkehren werde, das Verlangen derselben zu befriedigen. Aber Jesus erklärt ihnen, daß er nicht gekommen sei, um an einem Orte zu bleiben, daß er ausdrücklich so früh aufgebrochen sei, um nicht festgehalten zu werden, daß er auch den umliegenden Flecken predigen müsse (Marc. 1, 35—38). Man braucht diese Scene nur zu lesen, wie sie Petrus wohl oft geschildert hatte, wenn er von dem ersten Besuche Jesu in seiner Heimath erzählte, um dessen unbedingt gewiß zu sein, daß Jesus nicht, wie man es sich gewöhnlich vorstellt, in Capharnaum wohnte. Der Eindruck seines ersten Auftretens daselbst, die Art, wie die Volksmenge, sobald der Sabbat es erlaubt, sein Dortsein für ihre Kranken auszubeuten sucht, die Hast, mit der man ihn am frühen Morgen aufsucht, damit der große Wunderthäter ihnen nicht ungenützt entfliehe, schließlich die ausdrückliche Erklärung Jesu, das Alles läßt keinen Zweifel mehr übrig. Allerdings sehen wir aus Marcus, daß Jesus immer wieder nach Capharnaum zurückkehrt (2, 1. 9, 33); und offenbar ist dieser Ort oft genug auch da gemeint, wo keine bestimmte Oertlichkeit genannt ist. Er hat also die Stadt, wo seine vier ersten Jünger wohnten, zum Mittelpunkte seiner Wirksamkeit gewählt; und das Haus, von dem so oft die Rede (2, 1. 3, 19. 7, 17. 9, 33), ist offenbar Simons Haus oder das der Zebedäiden.*) Es war sein erster Besuch daselbst während seines

---

ein Anfang der Zeit des Heils, welche auch das äußere Leben des Volkes zu seiner gehofften Vollendung führen sollte.

*) Auch ein Wort Jesu in der ältesten Quelle (Matth. 11, 23), wie eines in der Lucasquelle (Luc. 4, 23) bestätigt, daß er Capharnaum in dieser Weise bevorzugte; und Joh. 6, 24 ist klar vorausgesetzt, daß man ihn dort immer zunächst suchte. Aber wenn der erste Evangelist daraus geschlossen hat, daß Jesus förmlich von Nazaret

öffentlichen Lebens gewesen, dessen Erzählung Marcus damit beschloß, daß Jesus erklärte, es habe eben nur ein Besuch sein sollen.

Und so begann Jesus sein Wanderleben in Galiläa.

---

8. Am Gennezaretsee.

In einer Versenkung des Jordanthals liegt an der Ostgrenze der Provinz Galiläa der Gennezaretsee (Luc. 5, 1), am häufigsten in unseren Quellen der See Galiläa's genannt (Marc. 1, 16. 7, 31), nur bei Johannes nach der Hauptstadt am Westufer der Tiberiassee (6, 1. 21, 1). Er ist fünf bis sechs Stunden lang und etwa halb so breit, er hat die Form eines regelmäßigen Ovals, nur die nordwestliche Seite bildet einen Busen, dessen Krümmung etwa drei Stunden lang ist. Von Norden nach Süden wird er vom Jordan durchströmt, dessen Thalbecken beim Ein- und Ausfluß die Berge durchbricht, sein Wasser ist klar und ungemein fischreich. Im Osten und Süden treten die steil abfallenden, nur von wenigen Schluchten zerrissenen Berge mit ihren schwärzlichen Basalt-

nach Capharnaum übergesiedelt sei und dort gewohnt habe, worin er sogar die Erfüllung einer Prophetenstelle sieht, welche dem hohen mit heidnischer Bevölkerung vermischten Norden den Sonnenaufgang des Heils verkündet (Matth. 4, 13—16, vgl. Jes. 8, 23. 9, 1), und wenn er darum die Stadt seine Stadt nennt (9, 1) und bei dem Hause, das Jesus dort betritt, immer an sein eigenes Haus (9, 28. 13, 1. 36. 17, 25) denkt, so zeigt gleich die erste derartige Stelle (9, 10), daß in der zu Grunde liegenden Erzählung des Marcus durchaus nicht an das Haus Jesu gedacht sein kann. Vergeblich hat man diese Vorstellung des Evangelisten von einer Uebersiedelung Jesu nach Capharnaum harmonistisch in Luc. 4, 31 oder Joh. 2, 12 hineinzutragen gesucht, wo nichts davon steht. Keine unserer Quellen weiß etwas von einem Wohnen Jesu in Capharnaum, wohl aber läßt die älteste apostolische ihn seine Obdachlosigkeit und die Unstätigkeit seines Lebens in einer Weise betonen, die dasselbe schlechterdings ausschließt (Matth. 8, 20). Uebrigens kann der im Alten Testament noch nicht vorkommende Ort, dessen in unseren heutigen griechischen Texten in Capernaum entstellter Name ursprünglich „Nahumsdorf" bedeutet, obwohl Josephus nur von einem Flecken redet, nicht ganz unbedeutend gewesen sein, da er eine Garnison und eine Synagoge hatte (Luc. 7, 1—5). Die gewöhnliche Annahme, daß er zugleich Zollstätte gewesen sei, ist nach Marc. 2, 13f. sehr unwahrscheinlich.

mauern in der Höhe von 800—1000 Fuß bis dicht an den See heran, im Nordwesten sind sie nur halb so hoch, gehören der Kreideformation an und senken sich in Terrassen allmählig zum Ufer herab. Am Westufer erweitert sich der schmale Ufersaum zu einer etwa zwanzig Minuten breiten, über eine Stunde in nördlicher Richtung sich erstreckenden Ebene, die, von den Bergen im Halbkreise eingeschlossen, reich bewässert ist und damals von Städten und Flecken besät war. Diese Ebene, welche bei Marcus die Landschaft Gennezaret heißt (6, 53. 55), ist es, welche Josephus mit fast überschwenglichen Worten wegen ihres milden Klima's, ihrer Schönheit und Fruchtbarkeit gepriesen hat.*) Damals war der See noch von Fischerfahrzeugen belebt, von blühenden Ortschaften umgeben; in den Wintermonaten, in denen wir stehen, ist die im Sommer oft erdrückende Hitze aus dem Thalkessel gewichen, die sonst so kahlen Bergabhänge haben sich mit Grün bekleidet, und über dem See ruht der tiefblaue Himmel, gegen den sich im Norden die schneebedeckten Gipfel des Hermon in weißen Linien abzeichnen.

In dieser immerhin reizvollen Gegend, die wenigstens in Palästina nicht ihres Gleichen hatte, müssen wir uns den Schauplatz der früheren Wirksamkeit Jesu denken. Es ist sicher nicht richtig, wenn es bei Marcus so erscheint, als habe sich das Wanderleben Jesu von vorn herein über die ganze Provinz erstreckt (1, 39). Wie Capharnaum der Mittelpunkt desselben blieb, so scheint sich dasselbe wenigstens in der früheren Zeit mit einer ausdrücklich betonten Ausnahme kaum über das Nordwestufer des See's und die Gennezaretebene hinaus ausgedehnt zu haben. Es wäre ja sonst auch unbegreiflich, wie Jesus das Bedürfniß fühlen konnte, auf der Höhe seiner galiläischen Wirksamkeit noch seine Jünger nach den verschiedensten Gegenden der Provinz auszusenden (Marc. 6, 7). Am Südende der Gennezaretebene, anderthalb Stunden nordwärts von Tiberias, das Jesus geflissentlich gemieden zu haben scheint, lag Magdala, von dem eine seiner ergebensten Anhängerinnen ihren Namen hat; auch Chorazin und Bethsaida, wo die meisten seiner Wunder geschehen waren (Matth. 11, 21), lagen jedenfalls in dieser Gegend. Bethsaida (Fischhausen) sucht man wohl am sichersten bei dem heutigen Khan Minyeh am Nordrande der Gennezaretebene, wo die bis dicht an den See vor-

---

*) Vgl. Joseph., bell. jud. III, 10, 8.

tretenden Berge dieselbe abschließen und der Seeweg sich hinaufschlängeln, theilweise den Fels durchbohren muß. Capharnaum lag dann eine gute Stunde weiter nördlich bei dem Trümmerfelde von Tell Hum, welches etwa dreiviertel Stunden von dem Einfluß des Jordan in den See an der Stelle, wo das Seeufer gegen Westen ausbiegt, sich findet.*) Chorazin dagegen will man heute meist in einem Seitenthal eine starke halbe Stunde nordwestlich von Tell Hum bei der Ruinenstätte Kerazeh wiederfinden. Hienach betrug die ganze Längenausdehnung, innerhalb derer sich die Wanderungen Jesu bewegten, etwa drei Wegstunden, wobei freilich Ausflüge in das Hinterland des nordwestlichen Seeufers nicht ausgeschlossen sind.

Je concentrirter sich somit die Wirksamkeit Jesu darstellt, in um so rascherer Progression mußte sich die Begeisterung des Volkes für ihn und der Zudrang der Menge zu ihm steigern. Bald waren es ihre Kranken, die sie zu Jesu brachten, bald das gewaltige Wort des großen Mannes, das sie zu hören kamen. Je mehr vollends die Hoffnung, daß er der Erwartete sei, durch den Jehova die verheißene Rettung bereite, im Volke Fuß faßte, um so gewaltiger drängte Alles heran, der Stunde harrend, wo er das große Wort sprechen werde, das all ihren Hoffnungen Erfüllung versprach. Weilte er in der Stadt, so finden wir ihn im Hause, wo er eingekehrt, von der Menge so umlagert, daß man nicht mehr zur Thüre herein kann (Marc. 2, 2, vgl. 1, 33); kehrte er von einem Ausfluge zu-

*) Es ist für die Anschaulichkeit mancher Hergänge, namentlich in den entscheidendsten Tagen der Wirksamkeit Jesu, sehr bedauerlich, daß das Verhältniß der Lage von Bethsaida und Capharnaum immer noch nicht mit voller Sicherheit aufgeklärt ist, da immer noch manche Capharnaum bei Khan Minyeh suchen, so daß Bethsaida nördlich davon am See läge. Die aus den neutestamentlichen Angaben entlehnten Argumente für und wider beruhen auf zum Theil sehr zweifelhaften Auffassungen derselben; mir scheint es nach der Art, wie Marcus 6, 53 die Gennezaretebene einführt, äußerst unwahrscheinlich, daß das schon so viel erwähnte Capharnaum in derselben lag; und auch Joh. 6, 17. 21 dürfte dagegen sprechen (vgl. Buch V, Kap. 2). Die Angabe des Josephus über die gleichnamige Quelle will zu keiner der beiden Oertlichkeiten recht stimmen, die Berichte älterer Reisenden zeugen doch nur für eine nicht hoch hinaufgehende Ueberlieferung, die Namendeutungen sind sehr unsicher; und nun man auch bei Khan Minyeh Ruinen gefunden hat, fällt eigentlich jeder sichere Entscheidungsgrund, der sich aus der heutigen Untersuchung des Landes ergeben soll, fort.

rück, so erwartete ihn schon die Menge (Marc. 5, 21, vgl. Luc. 8, 40), und nur im Volksgedränge konnte er die engen Stadtstraßen passiren (Marc. 5, 24). Schon frühe hören wir, daß er die Städte des Gedränges wegen meiden mußte und wüste Orte aufsuchen, wo man ihn aber auch bald zu finden wußte (Marc. 1, 45). Gern zog er sich dann an das Ufer des Sees zurück (2, 13. 3, 7); aber auch hier umdrängte ihn die Menge. Dann sorgte er wohl dafür, daß ihm ein Fischerkahn zur Disposition gestellt wurde (3, 9), von dem aus er die am Ufer gelagerte Menge anredete (Marc. 4, 1, vgl. Luc. 5, 1—3). Oder er zog sich auf die Berghöhe zurück (Matth. 5, 1), wo er auf einem erhöhteren Punkte Platz nehmen und die Menge sich auf der ebenen Fläche umher lagern konnte (Luc. 6, 17).*) Hier begann Jesus seine eigentliche Wirksamkeit als Volkslehrer. In der Synagoge war er an einen bestimmten Text gebunden, irgendwie doch wohl auch an die Art, wie die Auslegung desselben sich mit der freien Ermahnung oder Belehrung zu verbinden pflegte. Hier durfte sich seine eigenthümliche Art, mit dem Volke zu reden, am freiesten entfalten.

Von diesen seinen Volksreden können wir uns doch immerhin ein klareres Bild machen als von seinen Synagogenpredigten.**) Es liegt zwar in der Natur der Sache, daß sich der Ueberlieferung besonders gewisse Pointen der Reden eingeprägt haben, die etwas Frappirendes im Ausdruck hatten, das Gnomische und Bildliche, das Paradoxe und Hyperbolische. Aber es ist dach unbestreitbar, daß die Volksrede Jesu überhaupt

*) Es ist ein alter Irrthum, daß es sich in unseren Evangelien irgendwo um einen bestimmten einzelnen Berg handle, auf dem er gelehrt habe; überall ist nur an die Berghöhe im Gegensatz zum Ufersaume zu denken (Marc. 3, 13. Matth. 15, 29).

**) Zwar hat die älteste Quelle uns nur eine derselben, an die sich ein besonderes Interesse der urchristlichen Gemeinde knüpfte, erhalten, die sogenannte Bergrede, und auch bei ihr kann es sich doch nur darum handeln, daß in der ersten Aufzeichnung des Ohrenzeugen, die sich aus den in unseren Evangelien vorliegenden zwei Bearbeitungen derselben noch auf kritischem Wege reconstruiren läßt, die wesentlichen Hauptmomente der Rede, besonders auch der feierliche Eingang und Schluß in lebensvoller Deutlichkeit hervortreten. Am ehesten dürften noch die letzte große Strafrede gegen die Volksleiter und Volkshäupter, sowie einige kleinere Gelegenheitsreden ziemlich vollständig erhalten sein. Aber wenn auch von allen andern uns nur mehr oder weniger umfangreiche Bruchstücke aufbehalten sind, so genügen dieselben doch hinreichend, um uns die eigenthümliche Art derselben anschaulich zu machen.

mit der morgenländischen Spruchweisheit die eigenthümliche Form theilte, die uns aus den alttestamentlichen Denkmälern derselben so bekannt ist. Es ist die gnomologische Form, in welcher jeder Gedanke sich zu einem kleinen, in sich geschlossenen, keines weiteren Zusammenhanges bedürftigen Ganzen abrundet, wodurch er leicht behaltbar wird und schon in seiner gefälligen pointirten Form zur Annahme reizt. Ganz in alttestamentlicher Weise gliedert sich die Gnome gern nach der Weise des hebräischen Parallelismus (Matth. 7, 2), der bald ein antithetischer ist (Luc. 14, 11), bald den Gedanken im Parallelgliede weiter fortführt (Matth. 10, 40), bald aber auch nur das eine Glied als Illustration des anderen erscheinen läßt (Marc. 2, 17), so daß es für das Verständniß wesentlich ist, zu erkennen, auf welcher Seite die eigentliche Pointe der Gedankens ruht. Die Gnome belebt sich durch das Wortspiel, indem bald in den verschiedenen Gliedern derselben das gleiche Wort in verschiedenem Sinne wiederkehrt (Matth. 10, 39), bald verschiedene Seiten des Gedankens durch den gewählten Gleichklang des Ausdrucks zu einander in Beziehung gesetzt sind (Matth. 10, 32 f.). Immer aber ist es der gnomischen Form eigenthümlich, daß sie eine Seite des Gedankens mit voller Schärfe und Energie hervorhebt, daß sie die etwa nothwendigen Cautelen für seine Anwendung nicht hinzufügt (Matth. 7, 1), der unausbleiblichen Ausnahmen nicht gedenkt (Matth. 10, 24), die bestimmte Beziehung, in der er Geltung haben soll, nur errathen läßt (Matth. 20, 16. 25, 29). Daher entsteht so oft der Schein des Einseitigen (Matth. 7, 7 f.), des Paradoxen (Joh. 9, 39), des Uebertriebenen (Matth. 12, 30. Marc. 9, 40), ja geradezu des Widerspruchs (vgl. Joh. 5, 31 mit 8, 14; 3, 17 mit 9, 39).

Aus diesen Gnomen bilden sich dann größere Spruchreihen, die sich doch um einen Grundgedanken drehen oder auf einen bestimmten Gegenstand Bezug nehmen. Es ist keine fortlaufende Entwickelung des Gedankens, sondern Spruch reiht sich an Spruch; und der logische Zusammenhang, oft nur leise angedeutet, will aus dem Verhältniß der einzelnen Gedanken zu einander und zum Hauptgegenstande errathen sein, wie es die partikelarme aramäische Sprache ohnehin nothwendig machte. Hieraus eben erklärt sich die Eigenart unserer Ueberlieferung. Selbst der Ohrenzeuge konnte doch unmöglich die ursprüngliche Reihenfolge dieser Sprüche mit voller Sicherheit oder gar lückenlos im Gedächtniß behalten.

Jeder Spruch für sich war wie ein Edelstein, der, von verschiedenen Seiten beleuchtet, in verschiedenen Farben funkelt; auch außerhalb seines ursprünglichen Zusammenhanges hatte er eine Wahrheit und litt er eine neue Anwendung, wenn auch hie und da mit fast unmerklicher Aenderung der Fassung. So wurden diese Gnomen schon in der mündlichen Ueberlieferung bald so bald so gewendet und angewendet; von ihr lernten unsere Evangelisten bald die überlieferten Spruchreihen auflösen und ihre Elemente in sinniger Weise an neuer Stelle einflechten, insbesondere sie zur Erweiterung der überlieferten Reden benutzen, wie der erste Evangelist so gern thut, bald neue Spruchketten daraus bilden, wie sie bei Marcus sich finden (vgl. 4, 21—25. 9, 33—50).*)

Es liegt in dem Wesen der Volksrede, daß sie sich zum Standpunkte des Hörers herabläßt, aber sie darf das nicht thun durch Accomodation an seine Irrthümer. Auch hier gilt, daß der Zweck nicht die Mittel heiligt; und jede Anbequemung an den Irrthum oder die Unwahrheit ist eben so unpädagogisch, wie sie unsittlich ist, da sie dem reifenden Schüler das Vertrauen zum Lehrer raubt und seine Kritik mit Nothwendigkeit herausfordert.**) Wenn Jesus sich nicht damit beschäftigt hat, die Anschauungen seiner Zeitgenossen über geschichtliche und geographische, astronomische

*) Möglich ist es natürlich, daß Jesus je und je auch einmal einen Spruch selbst wiederholt und in verschiedener Anwendung gebraucht hat; aber wenn die ihrer strengen Gläubigkeit sich rühmende Apologetik ihm zu muthet, daß er dasselbe Wort vier- und fünfmal gesprochen und ganze Spruchreihen wiederholt haben soll, um das zweite Mal ein Wort hie und da nachzubessern, so hat sie zu Ehren der Buchstäblichkeit unserer Ueberlieferung auf Jesum nur den Verdacht einer auffallenden Gedankenarmuth geworfen. Thatsache ist doch, daß sich mit ganz geringen Ausnahmen für die meisten dieser erratischen Blöcke noch ihr ursprünglicher Lagerungsort feststellen und ihre neue Verwendung noch an den dadurch nöthig gewordenen Abwandlungen nachweisen läßt, daß gerade erst durch den Rückgang auf die älteste Form der Sprüche und Spruchreihen in vielen Fällen ihre geschichtlichen Beziehungen klar werden.

**) Die Annahme einer solchen Accomodation in den Reden Jesu ist, wie wir an einem Beispiel bereits gesehen haben, vielfach das Mittel gewesen, um den Inhalt derselben, in den man sich nicht mehr zu finden vermochte, als bloße Volks- oder Zeitvorstellung betrachten zu können, an die Jesus angeknüpft habe, um von ihr aus erst allmählig die Hörer zur Wahrheit zu führen. Aber wenn man ihm zutraut, daß er irgend welche sublime, seiner Zeit völlig fremde Ideen in das Gewand ihrer sinnlichen Vorstellungen gekleidet hat, so hätte die Geschichte ihn längst eines unverzeihlichen Mangels an Pädagogik geziehen; denn sie lehrt, daß seine Absicht achtzehn Jahrhunderte lang

und naturwissenschaftliche Dinge aufzuklären und zu verbessern, so liegt das nicht nur daran, daß dies nicht seine Aufgabe war, sondern vor Allem daran, daß er in diesen Dingen durchaus kein höheres Wissen besaß. Wenn er aber mit Manchem, was ihnen zu wissen Noth that, anfangs vorsichtig zurückhielt, wie z. B. mit dem Bekenntniß seiner Messianität, und wenn er noch am Abende vor seinem Ende den Jüngern Vieles nicht gesagt hatte, weil sie es nicht zu tragen vermochten (Joh. 16, 12), so ist das nichts Anderes, als die Herablassung des wahren Pädagogen, der an der Verständnißfähigkeit des Schülers das Maß des Mitzutheilenden bemißt. Aber damit, daß man noch nicht Alles sagt, was man zu sagen hat, braucht man keine halbe oder ganze Unwahrheit zu sagen. Wenn Jesus die sinnlichen Vorstellungen des Volkes vom Gottesreiche nicht bekämpft, so erhellt eben daraus, daß er einen Kern derselben als Wahrheit anerkannte. Er wußte aber, daß man mit der Zerstörung der Form nicht beginnen darf, ehe die Fähigkeit vorhanden ist, die rechte Form zu finden. Hatte er jenen Kern recht erfassen gelehrt, worauf ja sein ganzes Streben hinausging, so zerfielen die falschen Vorstellungsformen von selbst.

Gewiß hat Jesus sich zur Denk- und Redeweise des Volkes herabgelassen, er hat das Abstracte im Concreten veranschaulicht; aber er hat als ein rechter Sohn des Morgenlandes auch selbst schwerlich in abstracten Begriffen gedacht, sondern in lebensvollen Anschauungen. Alles Allgemeine ist abstract, concret ist nur die einzelne Erscheinung, in der sich das Allgemeine darstellt. Jesus redet nicht von irdischen Sorgen überhaupt, sondern von der Sorge für Nahrung und Kleidung (Matth. 6, 25), nicht von Liebeserweisungen im Allgemeinen, sondern vom Grüßen und Leihen und von dem Trunk kalten Wassers, den man dem Anderen reicht (Matth. 5, 47. Luc. 6, 34. Matth. 10, 42, vgl. Matth. 25, 35 f.); er redet nicht von Menschen, die sich im irdischen Leben gleich stehen, sondern er nennt die, welche auf Einem Acker arbeiten und in Einer Mühle mahlen (Matth. 24, 40 f.), er spricht nicht von Familiengliedern, sondern er zählt sie auf, Vater und Sohn, Mutter und Tochter, Schnur

---

unerkannt geblieben ist. Wenn man eine negative von der positiven, eine formelle von der materiellen Accomodation unterscheiden und wenigstens jene zugestehen zu müssen geglaubt hat, so ist das nur ein verwirrender Sprachgebrauch.

und Schwieger (Matth. 10, 35 f.). Jede Eigenschaft ist ein Abstractum, Jesus stellt sie dar durch irgend eine Einzelheit, an der sie zu Tage tritt. Er redet nicht von der Unsicherheit menschlichen Besitzes, sondern von den Schätzen, welche Motte und Rost fressen, welchen Diebe nachgraben, um sie zu stehlen (Matth. 6, 19); er redet nicht von weichlichen Menschen, sondern von Menschen in weichen Kleidern (Matth. 11, 8); er nennt statt des Kostbarsten und Unentbehrlichsten die Perlen, die man besitzt, Auge und Hand, die man beständig braucht (Matth. 7, 6. 5, 29 f.); er bezeichnet das Festeste des Festen durch die Hadespforten, die keiner aufthut, hinter dem sie sich einmal geschlossen haben (Matth. 16, 18), das schreckliche Ende durch das Ersäuftwerden mit dem Mühlstein um den Hals (Matth. 18, 6).

Je frappirender die einzelne Anschauung ist, die er vorführt, desto lebendiger vergegenwärtigt sie den Begriff, je unvollziehbarer sie in der gemeinen Wirklichkeit, desto sicherer weist sie darauf hin, daß sie nur der Ausdruck eines allgemeinen Begriffs sein soll. Die Unmöglichkeit nach menschlichem Maßstabe bezeichnet das Kameel, das durchs Nadelöhr geht (Matth. 19, 24), das Möglichwerden des scheinbar Unmöglichen das Schreien der Steine und das Bergeversetzen (Luc. 19, 40. Matth. 17, 20). Jesus redet von dem Balken, wie von dem Hälmchen im Auge (Matth. 7, 3), von dem Mückenseigen und Kameeleverschlucken (Matth. 23, 24), von dem Fressen der Wittwenhäuser (Marc. 12, 40) und von dem Almosengeben, wo die rechte Hand nicht weiß, was die linke thut (Matth. 6, 3). Auch hiedurch erhält seine Rede etwas Hyperbolisches, weil er gleich das Aeußerste nennt, worin sich das Allgemeine am lebendigsten veranschaulicht. Er redet nicht von Streit und Zwietracht, sondern nennt gleich das Schwert, das den Anderen mordet (Matth. 10, 34), er heißt seine Jünger das Evangelium von den Dächern predigen (Matth. 10, 27). Er läßt die Haare auf unserem Haupte gezählt sein (Matth. 10, 30) und setzt dem Fasten mit Leichenbittermiene das Fasten entgegen, bei dem man sich wie zum Freudenmahle salbt (Matth. 6, 16 f.).*)

*) Gewiß hat Jesus hier oft Ausdrücke gebraucht, die schon im Volksmunde proverbiell geworden waren. Umsomehr gilt hier die Regel, daß die einzelne Vorstellung nie über die Grenzen des allgemeinen Begriffs hinaus verfolgt werden darf, zu dessen Veranschaulichung sie dient. Das Beten im Kämmerlein schließt das öffentliche Gebet

Man pflegt diese Eigenthümlichkeit der Rede Jesu oft unbesehens unter dem Titel ihrer Bildlichkeit zu behandeln. Aber wenn diese Plastik seiner Rede auch überall ein Vorstellungsbild erzeugt, so ist das doch keine Bildlichkeit, weil sie nicht die Uebertragung desselben auf ein anderes Lebensgebiet verlangt, sondern einen Begriff veranschaulicht, der sich unmittelbar in ihm darstellt. Auch das Bild veranschaulicht, aber es fordert, daß man die auf dem niederen sinnlichen Lebensgebiet erweckte Anschauung irgendwie auf das höhere geistige Lebensgebiet übertrage. Ueberaus selten finden sich eigentliche Vergleichungen, wie die der Pharisäer mit übertünchten Gräbern (Matth. 23, 27 f.) oder des Volkes mit eigensinnigen Kindern (11, 16 f.). Denn das Bildliche in der Rede Jesu ist nie bloß ein farbiger Redeschmuck, nie bloß ein poetischer Hauch, der ihr höheren Schwung verleihen soll; die eigentliche Allegorie, in der erst die Bilderrede ein Kunstwerk wird, ist ihm mit verschwindenden Ausnahmen (Matth. 12, 43—45, vgl. S. 451) völlig fremd. Hier beginnt erst eigentlich die Pädagogik seiner volksthümlichen Lehrweise, das Anknüpfen an das Bekannte, dem sinnlich gerichteten Volke unmittelbar Geläufige. Hier erst schlägt Jesus das große Buch der Natur und des Menschenlebens auf, wie er in der Synagoge das Buch des Alten Testaments aufschlug, um es zu deuten. Wohl giebt es auch in diesem Buche eine unmittelbare Gottesoffenbarung. Die allumfassende Güte Gottes offenbart sich in dem fruchtbaren Regen und wärmenden Sonnenschein (Matth. 5, 45), seine Vorsehung nährt die Vögel unter dem Himmel und erhält sie am Leben (6, 26. 10, 29), sie kleidet die Lilien des Feldes herrlicher, als sein Prachtgewand den König Salomo (6, 28 f.). Aber auch hier ist noch nichts Bildliches oder doch höchstens darin, daß die Schönheit und Farbenpracht der Blumen ihr Kleid genannt wird. Aber nicht darauf kommt es an, sondern auf die Naturoffenbarung Gottes, die nicht Bild sondern Wirklichkeit ist. Statt immer wieder jene Worte

nicht aus, wenn es nur ohne Ostentation geschieht, wie jenes (Matth. 6, 6). Das Ausreißen von Auge und Hand (Matth. 5, 29 f.) ist so wenig buchstäblich zu nehmen, wie das Wort von der Selbstentmannung (Matth. 19, 12). Nicht auf das Verbot eines einzelnen namhaft gemachten Titels kommt es Jesu an (Matth. 23, 8—10), sondern auf die Rüge der hochfahrenden Titelsucht; nicht auf das Verbot eines einzelnen Schimpf- oder Schmähwortes (Matth. 5, 22), sondern auf die Aeußerung der Zorngesinnung im Worte überhaupt.

zu bewundern, die doch nur die Elemente aller Religion enthalten, sollte man sich billig wundern, daß ihrer so wenig sind. Der Grund davon ist einfach, daß Jesus in dem Buch der Natur und des Menschenlebens eine noch tiefere Gottesoffenbarung fand, die er in seiner symbolischen und parabolischen Rede erst gedeutet hat. Manchmal knüpfte sein Bildwort an die Situation an, in der er sich eben befand; am Brunnen redet er von dem lebendigen Wasser (Joh. 4, 10. 14), Angesichts der grünenden Saatfelder von der großen Zukunftsernte (4, 36); am Fischerkahn redet er vom Menschenfischen (Marc. 1, 17), und wo er von dem Propheten am Jordan, spricht vom Rohr, das dort am Ufer wächst (Matth. 11, 7). Aber viele solche Beziehungen, die man gefunden zu haben meinte, sind Spielereien der Exegeten. Er brauchte diese Anknüpfungen nicht, er schöpfte aus dem Vollen. Auch wir brauchen nicht mehr auf einzelne seiner Bildworte hinzuweisen, wenn wir das Wesen seiner symbolischen Lehrweise uns klar machen wollen; wir schöpfen aus dem Vollen.

Alle Anschauungen, welche dem Gebiete des leiblich-sinnlichen Lebens entnommen sind, erhebt Jesus zu Sinnbildern geistlicher Lebenszustände und Thätigkeiten. Es giebt ein geistiges Hören und Taubsein, Blindsein und Sehen, Reichsein und Armsein. Es giebt ein geistiges Hungern und Dürsten, Essen und Trinken, Suchen und Anklopfen, Gesundsein und Kranksein, ein geistiges Geborenwerden und Kindsein, Leben und Todtsein. Da wir aber mit unserem leiblich-sinnlichen Leben verflochten sind in die uns umgebende Welt, so muß auch sie, so bald jenes zum Sinnbild geistlichen Lebens geworden, sich in eine Welt geistiger Güter und Mächte verwandeln. Dem geistigen Sehen entspricht der Gegensatz von Licht und Finsterniß, dem geistigen Essen und Trinken das Bild vom Lebensbrod und vom lebendigen Wasser, wie vom Salz und Sauerteig. Brod und Wein wird im Abendmahle zum Sinnbild der höchsten Gabe, und die Seligkeit im Jenseits zu einem großen Gastmahl. Aber auch das Leiden kann ein Becher sein, den man trinken, wie ein Kreuz, das man tragen muß. Dem Reichsein und Armsein entsprechen die himmlischen Schätze, den schweren Lasten der Pharisäer das sanfte Joch Jesu. Droben ist das Vaterhaus, dort sind die ewigen Hütten; es wird zugeschlossen und aufgethan, man darf hineingehen, aber eng ist die Pforte und schmal ist der Weg. Die weite Gotteswelt ringsum wird zum Sinnbild, die Sonne,

die vom Himmel leuchtet, und der Blitz, der herniederfährt, der Fels als Bild der Beständigkeit und das Rohr als Bild des Wankelmuths, das Feuer, das, einmal entzündet, um sich frißt und das zu brennen nicht aufhört. Auch die Thiersymbolik klingt an in der Schlangenklugheit und der Taubeneinfalt, in den wehrlosen Schafen und den reißenden Wölfen, in der Henne, die ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt.

Die symbolische Redeweise ist im Morgenlande herkömmlich, aber nicht ohne tiefere Absicht hat Jesus sie in solchem Umfange angewendet. Das eben ist der Tod alles religiösen Lebens, wenn dasselbe sich von dem übrigen menschlichen Leben loslöst, ein rein theoretischer Glaube, ein todter Cultus, ein äußerer Werkdienst wird, neben dem das profane Leben unberührt davon seinen Gang geht. Die Welt des religiösen Lebens sollte für das Volk eine lebendige Realität erhalten, daher sollte es überall in der sinnlichen Welt ihr Spiegelbild sehen, sie als eine ebenso wirkliche, ebenso nothwendige fühlen lernen. Zur symbolischen Rede konnte auch die Thatensprache der symbolischen Handlung kommen, wie die alten Propheten sie brauchten, um jene noch eindrücklicher zu machen, wie Jesus sie geübt hat, wie er sie im Grunde in seiner Heilthätigkeit täglich übte. Aber die Symbolik allein genügte ihm nicht. Sie zeigt noch keine eigentliche Gottesoffenbarung in der uns umgebenden Welt. Diese beginnt erst, wo wir eine Ordnung, eine Regel in ihr sehen, wo wir gewahr werden, daß dasselbe Gesetz auf dem Gebiete des höheren religiösen Lebens gilt, daß es dieselben Gottesgedanken sind, die sich hier und dort verwirklichen. Hier kann es nicht mehr bloß darauf ankommen, ein Einzelnes einem Einzelnen gleichzusetzen, es muß ein Verhältniß des Natur- oder Menschenlebens mit seinen Ordnungen den Verhältnissen des höheren religiös-sittlichen Lebens gleichgesetzt werden, damit aus jenen das Gesetz für dieses erschlossen werde. Das thut die parabolische Rede. Nur schwache Ansätze einer solchen kennt das Alte Testament (vgl. 2. Sam. 12, 1—4, Jes. 5, 1 ff. 28, 23 ff.). Wie sie die durchgängige Eigenthümlichkeit der Volksrede Jesu bildet, ist sie seine originellste Schöpfung.

Man verkennt das tiefste Wesen dieser Lehrart Jesu, wenn man sich einen willkürlichen Begriff der Parabelrede aus einer Reihe von Gleichnißerzählungen Jesu abstrahirt und sich dann mit der kümmerlichen Ausflucht hilft, an anderen Stellen sei von Parabeln im weiteren Sinne die Rede. Die Evangelien, die sich hierin unstreitig auf einen Sprachgebrauch Jesu

gründen, kennen diesen Unterschied nicht. Jesus selbst nennt die kürzesten Sprüche, in denen er auf die Analogie eines Verhältnisses im Natur- oder Menschenleben hinweist, eben so gut Parabeln, wie seine größten Erzählungen (vgl. Luc. 4, 23. Matth. 24, 32 mit Marc. 4, 11), und ebenso thun die Evangelisten (vgl. Luc. 6, 39. Marc. 7, 17 mit Luc. 15, 3. 19, 11. Matth. 22, 1). Es findet sich in seiner Lehrweise eine lückenlose Stufenleiter von den flüchtigsten Hindeutungen auf das natürliche Verhältniß bis zu den farbenreichsten Ausführungen desselben; unmerklich ist der Uebergang von der schildernden Beschreibung seiner Ordnungen bis zur Darstellung derselben in der Erzählung eines einzelnen Falles, in welchem dieselben unter besonderen Verhältnissen zu einer besonders klaren und eindrücklichen Anschauung kommen. Vorgänge, die alle Tage wiederkehren, werden erzählt, wie ein einzelnes Ereigniß, wie wenn der Sämann seinen Samen säet und das Weib ihr Brod backt (Luc. 8, 4—8. 13, 21); Vorfälle, die unter den absonderlichsten Umständen einmal vorkommen, werden erzählt lediglich wegen des allgemeinen Gesetzes, das sich darin abspiegelt, wie wenn der Schatzgräber im fremden Acker einen Schatz entdeckt (Matth. 13, 44), oder der Gastgeber sich seine Gäste hinter den Zäunen und Hecken zusammensuchen muß (Luc. 14, 16—23). Dinge, die längst durch die Symbolsprache geadelt, wie die kostbare Perle (Matth. 13, 45 f.) und das sehende Auge (Luc. 11, 34—36), und Verhältnisse, die längst in der Bildsprache des Alten Testaments zum Gleichniß des Höchsten erhoben sind, wie die väterliche Liebe zum Gleichniß der göttlichen Liebe zu seinem Volke, wechseln mit den Dingen des gemeinen Lebens, wie dem verlorenen Groschen (Luc. 15, 8 f.) und dem Einbruch des Diebes (Matth. 24, 43 f.), und mit Verhältnissen, in denen es nach dem Laufe der Welt ohne Gemeinheit und niedrigen Betrug nicht abgeht (Luc. 16, 1—8).

Reich erschließt sich das Gebiet des Naturlebens. Der Baum mit seinen Früchten, der Weinstock und seine Reben, die saftigen Zweige und das dürre Holz, das Samenkorn, das in der Erde verwest, sein Wachsen und Fruchtbringen, sein Heranwachsen zum großen Baume, das Unkraut unter dem Weizen, wie im Garten, der Wind, der über die Felder saust, der Lauf der Sonne, der die Tagesstunden begrenzt, der Adler, der sich auf die Leichname stürzt, und die wilden Säue, die im Schlamme wühlen. Noch mehr belebt sich das Gleichniß, wenn der Mensch herein-

tritt. Der Sämann streut den Samen und sammelt die Ernte in die Scheunen, der Gärtner pflanzt und düngt den Feigenbaum, der Hirte weidet die Schafe und geht den verirrten nach, er scheidet Schafe und Böcke von einander. Kommt der Wolf, so zeigt sich, wer der gute Hirte war und wer der Miethling; der Dieb steigt über die Mauer und schlachtet die Schafe. Der Fischer wirft sein Netz aus und sitzt am Ufer nieder, seinen Fang zu sondern. Kein Stand und kein Lebensverhältniß darf fehlen bis zu dem Bürgerzwist, der Reich und Stadt verwüstet. Sie kommen alle, der Baumeister und der Kaufmann, der Feldherr und der Arzt, der Bäcker und der Schneider, der Weintrinker und der Küfer, der reiche Mann und der Bettler vor seiner Thür, der Gläubiger mit seinem Schuldner, der Wächter und der Dieb, der Blinde und sein Leiter, der Hausherr, der seine Schätze zeigt, die Mutter, welche in Kindesnöthen liegt, die Hausmagd, welche die Lampe bringt, die Kleinen, die von ihrem Eßtisch den Hündlein die Brosamen zuwerfen, die spielenden Kinder und die arbeitenden Söhne, der freie Sohn und der gekaufte Sklave, der Knecht und der Lohnarbeiter, der Bräutigam und seine Freunde, die Braut und ihre Brautjungfern, die Ehrengäste, welche den ersten Platz beim Gastmahl einnehmen, und der Mann in Lumpen, der hinausgewiesen wird.

Die Parabel ist keine Allegorie. In der Allegorie sind die einzelnen Züge frei gewählt und dichterisch componirt, um im Bilde auf ein Abgebildetes hinzudeuten. Die Allegorie versinnlicht das Abgebildete, aber sie beweist nichts; sie ist ein poetischer Schmuck, aber sie lehrt nichts. Die Parabel will beweisen. Natürlich nicht im Sinne der logischen Demonstration. Sie will an den Ordnungen des natürlichen Lebens die Ordnungen des höheren Lebens verstehen lehren, sie will die Uroffenbarung Gottes deuten an den Gesetzen, an die er das Natur- und Menschenleben bindet, nach denen auch Thorheit und Sünde sich in letzterem entwickeln muß. Daraus folgt von selbst, daß die einzelnen Züge des Gleichnisses nicht frei erfunden sein können, nicht willkürlich combinirt, um auf ein Einzelnes im höheren Lebensgebiet angewendet zu werden. Sie müssen der Wirklichkeit entlehnt sein, sie müssen selbst in der frei erfundenen Geschichte wahr sein im höheren Sinne, d. h. unter den gegebenen Umständen allemal Wirklichkeit werden können. Sie sollen alle dazu dienen, ein gegebenes Verhältniß, eine thatsächliche Ordnung zu

illustriren; denn in der Wirklichkeit dieser Ordnung beruht die Beweiskraft des Gleichnisses und seine lehrhafte Pointe. Die Absicht desselben ist ja, eine Ordnung, ein Gesetz, eine Regel des höheren Lebens aufzuzeigen und sie dadurch als eine gottgeordnete nachzuweisen, daß schon die gottgeordneten Verhältnisse des natürlichen Lebens ihr Analogon uns schauen lassen.

Die Allegorie ergiebt keine Regel, eben weil sie frei componirt ist, weil sie sich nicht an die Ordnungen des wirklichen Lebens bindet; ihre Deutung besteht in der Aufdeckung der Parallelen, auf welche jeder einzelne Zug hinweist. Die Deutung der Parabel kann nur in einer allgemeinen Wahrheit liegen, die aus der Uebertragung der dargestellten Regel auf das Gebiet des religiös-sittlichen Lebens, auf die Ordnungen des Gottesreiches sich ergiebt. Dieser Unterschied, der noch selten klar erkannt wird, ist früh verwischt worden. Wie die Gnomen Jesu in immer mannigfacherer Weise schon in unserer Ueberlieferung gewendet und angewendet wurden, so reizten diese Bilderreden zu immer reicherer Anwendung und praktischer Verwerthung. Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß schon Jesus selbst, wenn er ein Gleichniß gesprochen, in der weiteren Rede einzelne bildliche Züge aus ihm ergriffen und in allegorisirender Anwendung praktisch verwerthet hat. Aber das hebt den wesentlichen Unterschied nicht auf zwischen dem ursprünglichen Zweck der Gleichnißrede, durch den ihre nächste Deutung bedingt ist, und zwischen der allegorisirenden Ausdeutung und praktischen Verwerthung seiner einzelnen Züge. Daß schon in unserer Ueberlieferung dieser Unterschied nicht mehr festgehalten, ist die Ursache davon, daß selbst diese Bilderreden in ihr nicht mehr mit buchstäblicher Treue aufbewahrt sind.*) In vielen Fällen giebt Jesus selbst

---

*) Vergeblich sträubt man sich dagegen, dies anzuerkennen. Die verschiedenen Formen, in denen viele Gleichnißreden vorliegen, die verschiedenen Deutungen, die sie durch den geänderten Zusammenhang gewinnen, machen dies Zugeständniß unausweichlich. Es handelt sich hier nicht nur um formelle Abweichungen, um den Unterschied von beschreibender und erzählender Form, von mehr oder weniger reicher Ausmalung, es finden sich offenbar allegorisirende Züge eingeflochten, die dem Grundgedanken des Gleichnisses durchaus fremdartig sind, die nur auf ihre praktische Verwerthung abzielen. Oft können wir dieselben noch einfach ausscheiden, weil uns die ursprüngliche Form der Gleichnißrede noch aufbewahrt ist, oft können wir sie nur noch aus ihrer Incongruenz mit der intendirten Deutung des Gleichnisses erkennen.

die Deutung, indem er die Regel, die dargestellt sein soll, unmittelbar oder bereits auf das höhere Lebensgebiet übertragen, in einer Gnome ausspricht; diese unzweifelhaft ursprünglichsten Deutungen müssen für unsere Deutung schlechthin maßgebend sein. An ihnen allein können wir die Deutungen messen, die hie und da unsere Evangelisten einflechten oder anfügen und die bereits reichlich aus der Deutung in die erbauliche Anwendung überführen. Beachtet man dies nicht, so wird die Gleichnißdeutung zu einem regellosen Spiel des Witzes, die durchsichtige Klarheit dieser Bildworte zu einer immer neue Räthsel aufgebenden Geheimnißkrämerei, und die volksthümlichste Rede Jesu zu einer ständigen Verletzung der ersten pädagogischen Regel, welche die Möglichkeit eines zweifellosen Verständnisses fordert.

Man hat die Schönheit dieser Gleichnißreden viel gepriesen, nur Renan spöttelte über die köstlichen Naivetäten des Dorfbewohners, der von der großen Welt nichts verstand. Man hat die dichterische Invention gerühmt, die plastische Kraft und die farbenreiche Ausführung. Aber die Stoffe sind doch meist der unmittelbaren Umgebung Jesu und den einfachsten Verhältnissen entlehnt, die Ausführung ist oft die denkbar kunstloseste. Auch hier hat Jesus nicht einem ästhetischen Ideal nachgestrebt, sondern ausschließlich dem Ziele der praktischen Wirkung. Für diese stand ihm ein unvergleichliches Mittel zu Gebote, das war der Contrast. Fast alle seine größeren Gleichnißerzählungen sind auf die Wirkung des Contrastes gebaut. Dem hochmüthigen Pharisäer steht der bußfertige Zöllner gegenüber, dem herzlosen Priester der barmherzige Samariter, dem reichen Mann der arme Bettler, dem verlorenen Sohn der treugebliebene Bruder, den klugen Jungfrauen die thörichten. So steht dem Schuldner, dem viel erlassen ist, der andere gegenüber, dem wenig erlassen, dem gehorsamen Sohn der ungehorsame, dem treuen Knecht der untreue; so contrastiren die tausend Pfund mit den hundert Groschen, die frühe Morgenstunde, in der die Ersten berufen, mit der späten Abendstunde, die geladenen Gäste mit den Bettlern von den Zäunen, die Eine Perle mit dem gesammten Besitz, das kleinste Samenkorn mit dem weitschattenden Baume, die Fülle des Reichthums, die kein Speicher mehr bergen will, mit dem plötzlichen Tode, der Alles hinwegnimmt. Nur eine andere Art des Contrastes ist es, wenn Jesus den Stoff des Gleichnisses aus einem Gebiete wählt, das dem, worauf es

abgesehen, so heterogen wie möglich ist. Gerade von dem, was der unverschämte Freund erzielt und der ungerechte Richter zuletzt doch gewährt, soll man schließen auf das, was der gläubige Beter erlangt; am ungerechten Haushalter soll man lernen, welches der wahrhaft kluge Gebrauch des Reichthums im Gottesreich ist. Gerade diese Gleichnisse, an denen die allegorisirende Auslegung noch stets gescheitert, die eine voreilige Kritik für mißlungen erklärt, sind mit durchsichtiger Feinheit componirt und von unfehlbarer Wirkung. Sie beruhen freilich auf der Voraussetzung, daß auch in einer sündhaften Welt noch eine höhere Nothwendigkeit waltet, der dieselbe sich nicht entziehen kann, wenn sie diese Ordnung auch in ihrer Weise mißbraucht. Ihnen stehen andere entgegen, in denen umgekehrt der Stoff einem Lebensgebiet entlehnt ist, das dem, auf welches die Anwendung gemacht werden soll, unmittelbar naheliegt. Hier geht die Parabel zuletzt beinahe in die Beispielerzählung über, welche im eigentlichsten Sinne durch die Evidenz der That die allgemeine Wahrheit bestätigt. Der thörichte Reiche und der Reiche, der zur Hölle fährt, der barmherzige Samariter, wie der Pharisäer und Zöllner, sie können scheinbar ebenso als Beispiele, wie als Gleichnisse gelten; und doch wird mit ersterer Auffassung ihr tiefster Sinn nie voll erschöpft.

Wo derselbe Gedanke von verschiedenen Seiten her beleuchtet werden soll, da pflegte Jesus ihn durch zwei Gleichnisse zu illustriren; unsere Ueberlieferung hat noch eine nicht geringe Zahl solcher Parabelpaare aufbewahrt. Schon die älteste Quelle enthielt auch eine Rede, in welcher eine größere Reihe von Parabeln einen zusammenhängenden Gedankenfaden zeigt, an dem Jesus eine Reihe grundlegender Wahrheiten entwickelt. Das wäre freilich nicht möglich, wenn die Parabeln Allegorien wären, durch deren Häufung der Hörer nur verwirrt und jeder Eindruck vernichtet würde. Ist aber das Gleichniß nur der bildliche Ausdruck einer einheitlichen einzelnen Wahrheit, eine illustrirte Gnome, so reiht sich hier nur Spruch an Spruch, deren inneres Gedankenverhältniß der Rede Einheit und Zusammenhang giebt.

Den letzten Zweck seiner parabolischen Lehrweise hat Jesus selbst durch ein kleines Gleichniß deutlich gemacht, das die älteste Quelle am Schlusse jener Parabelrede brachte (Matth. 13, 52). Dasselbe handelt von dem Schriftgelehrten, der vom Gottesreiche selbst zu seinem Schüler gemacht ist d. h. der nicht davon gehört, sondern, weil er selbst ein

Glied des Gottesreiches geworden, sein Wesen und seine Ordnungen aus eigener Erfahrung kennen gelernt hat. Ein solcher wird es machen, wie ein Hausherr, der, wenn er seine Schätze zeigen will, nicht nur Neuerworbenes hervorholt, sondern auch alten kostbaren Hausrath und ererbte Kleinodien. Er verkündet nicht nur die neuen Wahrheiten, sondern er knüpft sie an die alten, längst bekannten an. Wie Jesus in der Synagoge die heilige Geschichte und die heiligen Ordnungen des Volkes der Offenbarung als eine große typische Weissagung betrachtete auf das Gottesreich, das er zu gründen gekommen war, so wird ihm hier die Natur und das Menschenleben mit ihren altbekannten Ordnungen eine typische Weissagung auf die Ordnungen des Gottesreiches. Dort am Gennezaretsee, wo die Natur all ihre Reize entfaltete und das bunte Menschenleben ihn umwogte, hat seine parabolische Volksrede die Deutung dieser Weissagung gefunden, das Alte mit dem Neuen sinnvoll verknüpft und das Neue durch das Alte erläutert und erwiesen.

---

9. Der Zöllner- und Sünderfreund.

Seitdem die Römer Oberherren in Palästina geworden waren, hatten sie dort, wie in den benachbarten asiatischen Provinzen, auch ihr Zollwesen eingeführt; und dieses wurde ohne Zweifel wieder das Vorbild für die herodianischen Fürsten in den ihnen belassenen Landestheilen. Die Zölle wurden einzelnen römischen Rittern oder mehreren, die sich vergesellschafteten, in Pacht gegeben, und diese Zollpächter stellten nun an den einzelnen Zollstätten ihre Erhebungsbeamten an. Diese heißen in den Evangelien Zöllner, einmal kommt auch ein Oberzöllner vor (Luc. 19, 2), offenbar ein Beamter der römischen Zollpächter, der mit der Aufsicht über ihre Unterbeamten betraut war. Diese wurden wohl gewöhnlich aus den Provinzialen genommen, da solche ja am besten mit dem Volke zu verkehren wußten. War nun schon das ganze Zollwesen bald als Zeichen der Fremdherrschaft, bald wegen der damit verbundenen Beschränkungen des Verkehrs, wegen der mannigfachen Chicanen und Plackereien, sowie wegen der drückenden Auflagen im Volke gründlich

verhaßt, so übertrug sich dieser Haß natürlich vorzugsweise auf die Volksgenossen, welche sich zu Werkzeugen dieser mißliebigen Institution hergaben. Diese aber steigerten denselben täglich durch ihre unredliche Amtsführung. Mußten schon die Zollpächter sie anhalten, die Zölle so einträglich wie möglich zu machen, so mußten sie ihrerseits sich dabei auf mannigfache Weise zu bereichern durch Erhöhung der Zollsätze (Luc. 3, 13), durch Uebervortheilung bei der Berechnung des Werthes der Waaren (19, 8) oder durch Bestechungen, mit denen sie eine billigere Berechnung sich abkaufen ließen. Dadurch geriethen die Zöllner in immer tiefere Verachtung, man betrachtete sie als halbe Heiden (Matth. 18, 17, vgl. 5, 46 mit V. 47) und stellte sie mit den schmutzigsten Leuten zusammen, wie mit feilen Dirnen (Matth. 21, 32). Sie galten ihren Volksgenossen als untüchtig zu gerichtlichem Zeugniß und als halbwegs ausgeschlossen aus der Gemeinschaft des theokratischen Volkes. Diese Stellung theilten sie freilich mit vielen Anderen. Namentlich in Galiläa, wo die Bevölkerung stark mit Heiden gemischt war, gab es eine zahlreiche Volksklasse, die im Drange der Noth oder im Leichtsinn und im Zuge zur Ungebundenheit durch nahen Verkehr mit den Heiden und heidnischem Sündenwesen sich der väterlichen Sitte und der strengen Beobachtung des Gesetzes mehr und mehr entfremdet hatte. Hurerei und Wucher, Wollust und Habgier, die vor keinem Betrug zurückschreckt, war in dieser Volksklasse an der Tagesordnung, ihre Mitglieder waren entweder förmlich von der Gemeinde ausgeschlossen oder doch in der öffentlichen Meinung als Abtrünnige geachtet, von deren Gesellschaft sich der rechtgläubige strenge Jude absonderte, weil er sie für unrein und jeden Verkehr mit ihnen als befleckend betrachtete. Mit diesen offenbaren, groben Sündern wurden die Zöllner gern in eine Kategorie gestellt.

Es ist leicht begreiflich, welchen tiefen Eindruck auf diese Klasse von Leuten das Auftreten Jesu in Galiläa hervorrufen mußte. Er machte keinen Unterschied zwischen ihnen und dem ganzen Volk; denn an alle ohne Unterschied erging sein Ruf zur Sinnesänderung, vor seinen Augen waren seine Volksgenossen allzumal Sünder. Er verkündigte das Gottesreich; aber nicht, indem er dieser oder jener Klasse die Theilnahme an demselben vorbehielt, sondern indem er allen ohne Ausnahme unter der Bedingung der Sinnesänderung den Zutritt zu demselben öffnete. Wenn es dem gesetzesstrengen Pharisäer so schwer wurde, einzusehen, wie auch er einer

totalen Sinnesänderung bedürfe (Joh. 3, 4. 7), so hatten sie unter der Anklage des Gewissens und unter der Verachtung des Volkes längst gelernt, sich als Sünder zu fühlen. Jesus aber war nicht gekommen zu richten, sondern zu erretten (Joh. 3, 16). Auch ihnen bot er die Hand zur Umkehr, gab ihnen damit das längst verlorene Selbstgefühl zurück und die längst aufgegebene Hoffnung einer Theilnahme am Gottesreich und seinen Verheißungen. Die Gnade Gottes, die das Reich in Israel aufrichtete, war auch für sie da, sie neigte sich auch zu den Tiefgesunkensten herab, rettend und heilbringend. So kamen sie zu Jesu, ihre Sünden bekennend, Umkehr gelobend, an seinem gottesmächtigen Wort sich zu neuem Leben aufrichtend und die Kraft zu demselben fühlbar empfangend. Jesus aber fand hier, was er suchte, aufrichtige Sündenerkenntniß, ernsten Entschluß, ein Neues zu beginnen, innigen Anschluß an den, von dem sie fühlten, daß sein Einfluß allein ihnen die Kraft dazu zu geben vermochte. So ward er in Wahrheit der Zöllner- und Sünderfreund*).

Wenn bei Marcus ausdrücklich hervorgerufen wird, daß Jesus die Stadt Capharnaum verließ, um am See das Volk zu lehren, und dort im Vorübergehen den Zöllner Levi, den Sohn des Alphäus, an seiner Zollbude sitzen sah (2, 13 f.), so ist es in der That sehr unwahrscheinlich, daß wir uns die Zollstätte nahe bei der Stadt zu denken haben (vergl. S. 476. Anm.). Die große von Damaskus kommende und südlich vom Meromsee den Jordan überschreitende Römerstraße führte bei Khan Minyeh am Nordrande der Gennezaretebene zum See herab. Dort wird die Zollbude Levi's gestanden haben, an der Jesus immer wieder vorüberkommen mußte. Auch der Zöllner hatte wohl schon oft genug seine Zollbude verlassen, um den großen Meister zu hören, wenn er in der Nähe am Seeufer predigte; es war vielleicht nur die Erfüllung eines längst gehegten

*) Man hat das, durch ganz moderne Anschauungen irregeleitet, neuerdings vielfach auf eine Vorliebe des Mannes aus dem Volke für die niederen Volksklassen zurückgeführt und als einen gewissen demokratischen Zug gedeutet. Klassen und Stände in unserem Sinne gab es aber in Israel im Grunde nicht. Es gab nur einen durch Geburt bevorrechtigten Stand, den Priesterstand, und einen, der aus eigener Wahl und durch eigene Anstrengung die geistige Leitung des Volkes erwarb, den Gelehrtenstand. Die Pharisäer waren kein Stand, sondern eine Partei, und die volksthümlichste von allen. Die Menge des Volkes hatte keine Gliederung in unserem Sinne, und die Zöllner und Sünder schied nicht ihr Stand von den anderen Volksklassen, sondern die Art ihres Lebenswandels.

Wunsches, als Jesus ihn aufforderte, in seine Begleitung einzutreten. Sicher ist es hier so undenkbar, wie bei der Berufung der beiden Brüderpaare, daß Jesus ihn nicht gekannt haben sollte, als er ihn in seine ständige Begleitung berief, und daß Levi nicht längst sollte ein Anhänger des Mannes gewesen sein, um deßwillen er Beruf und Haus verließ. Denn um ein Eintreten in seine Jüngerschaft im engeren Sinne handelt es sich hier, weil nur um eines neuen Berufes willen Jesus ihn auffordern konnte, seinen Beruf zu verlassen, während die Jüngerschaft im weiteren Sinne ein solches durchaus nicht forderte. Nach der Ueberlieferung führte er später im Apostelkreise den Namen Matthäus. Aus dem Kreise jener verrufensten Leute war Jesu dieser von Gott geschenkt, der, einmal für seine Sache gewonnen, ihm in mancherlei Weise nützen konnte. Er war einer, der den Griffel oder die Feder zu führen verstand; und die Zukunft hat gelehrt, wie fruchtbar dies einst für die Gemeinde werden sollte, der er die ersten Aufzeichnungen aus dem Leben Jesu hinterlassen hat (vergl. Buch I, Cap. 2).*)

Wie einst Jesus nach der Berufung des Simon sich bei ihm zu Gaste lud (Marc. 1, 18. 29), so kehrte er auch jetzt im Hause des neuberufenen Jüngers ein mit seinen anderen ständigen Begleitern, deren Zahl sich inzwischen vielleicht schon über die der vier Erstberufenen vermehrt hatte; und dieser bereitete ihm ein Mahl, zu welchem er naturgemäß manche seiner Genossen, Zöllner und Sünder, einlud (2, 15).**) Bei

*) Es ist eine völlig haltlose Kritik, an der Glaubwürdigkeit dieser uralten Ueberlieferung zu zweifeln. Die Vermuthung, daß Jesus den Levi nur in den weiteren Jüngerkreis berufen habe, die ohnehin auf völlig falschen Vorstellungen von einem solchen beruht (vgl. Buch IV, Cap. 6), entstand nur, weil der Name Levi unter den Namen der uns bekannten zwölf Apostel nicht vorkommt. Allein der erste Evangelist hat in der Wiedergabe dieser Erzählung ausdrücklich den berufenen Zöllner Matthäus genannt (9, 9), und im Apostelverzeichniß diesen Matthäus als (ehemaligen) Zöllner bezeichnet (10, 3). Die Vermuthung, daß hier irgend eine Verwechselung vorliege, ist doch völlig grundlos. So gewiß der Name Levi ein unter den Juden üblicher Eigenname, so gewiß ist Matthaj nur ein Beiname, der wohl einen Geschenkten d. h. natürlich Gottgeschenkten bezeichnet. Es ist ganz in der Weise des Marcus, daß er ihn hier nur mit seinem Eigennamen nennt (wie 1, 16 den Simon) und erst 3, 18 mit dem Namen, den er im Apostelkreise führte. Allerdings scheint er darüber nichts gewußt zu haben, daß Jesus ihm diesen Namen beigelegt hatte, und doch ist dies sehr wahrscheinlich.

**) So hat schon Lucas (5, 29) die Erzählung des Marcus völlig richtig verstanden; nur der erste Evangelist, der Jesum in Capharnaum wohnend denkt, hat seine

dieser Gelegenheit war es, wo zum ersten Male der Anstoß, den man an dem Umgange Jesu mit diesen verrufenen Leuten nahm, seinen Ausdruck fand. Schriftgelehrte von der pharisäischen Partei waren es, die sich darüber entrüsteten, daß einer, der sich doch als Ihresgleichen gerirte und im Volke als Rabbi galt, so wenig auf die Ehre des Gelehrtenstandes hielt, daß er sich in so schlechte Gesellschaft begab; und daß er, der doch ein Tugendprediger sein wollte, sich nicht scheute, durch die Gemeinschaft mit so anrüchigen Leuten sich zu beflecken. Zwar wagte man es noch nicht, den gefeierten Mann zu interpelliren, sondern begnügte sich mit einer hämischen Bemerkung darüber gegen seine Jünger. Jesus aber, als er davon hörte, blieb die Erklärung nicht schuldig. In einem Gleichnißwort sprach er sie aus. Wie der Arzt nicht zu den Gesunden, sondern zu den Kranken geht, weil diese eben ihn bedürfen, so weist auch ihn sein Beruf nicht an Gerechte, sondern an Sünder. Darum verkehrt er mit ihnen, nicht obwohl sie Sünder sind, sondern gerade weil sie Sünder sind; er stößt sie nicht nur nicht von sich, wenn sie kommen, sondern er ruft sie zu sich, weil er an ihnen gerade den göttlichen Auftrag, mit dem er gekommen, auszurichten hat (Marc. 2, 16 f.)*).

Welches dieser Auftrag sei, das hat Lucas näher zu bestimmen gesucht, indem er von einem Ruf zur Sinnesänderung redet (5, 32). Gewiß lag das mit in dem Gedanken Jesu, aber es erschöpft ihn nicht. Das

---

Worte so gedeutet, als ob Jesus in seinem Hause ein Gastmahl gab (9, 10), und diese dem Wortlaut und Zusammenhang nicht entsprechende Auffassung des Marcus, die noch heute von vielen Auslegern vertheidigt wird, hat die Vorstellung veranlaßt, als habe die Zollbude bei jener Stadt gestanden.

*) Der erste Evangelist hat in die Antwort Jesu (Matth. 9, 12 f.) noch eine Verweisung auf Hos. 6, 6 eingeschaltet, die Jesus nach der ältesten Quelle in anderem Zusammenhange gebraucht hat (Matth. 12, 7). In der That zerreißt sie hier den engen Zusammenhang von Bild und Deutung und motivirt das Verhalten Jesu durch seine Liebespflicht, während Jesus hier ausdrücklich auf seine Berufspflicht zurückweist. Das einfache Parabelwort wird auch hier nicht verstanden, wenn man fragt, wer die Gesunden und Gerechten seien. Für Jesum gab es solche überhaupt nicht, und er redet auch gar nicht davon; denn der Gegensatz illustrirt nur den Hauptgedanken. Wenn es Gerechte gäbe, hätte er mit ihnen so wenig zu thun, als der Arzt mit den Gesunden. Auch die Beziehung des an die Sünder ergehenden Rufes auf die Christenberufung im Sinne der apostolischen Lehrsprache oder gar auf die Einladung zum Gastmahl, die mit der oben bestrittenen Auffassung desselben zusammenhängt, ist ganz gegen den einfachen Wortsinn.

Wichtigste ist, daß er, der sich doch des messianischen Berufes bewußt war, seinen Beruf als einen charakterisirt, der für Sünder bestimmt ist. Noch der Täufer hatte gemeint, daß der Messias nur komme, um im Gericht die schlechten von den rechten Gliedern des auserwählten Volkes zu scheiden und mit diesen Gerechten das Gottesreich aufzurichten. Jesus wußte, daß, an seinem Maßstabe gemessen, keiner gerecht und des Gottesreiches würdig sei. Als der einzig Sündlose stand er einem sündigen Volke gegenüber; und doch sollte er demselben das Heil bringen. Aber ein sündiges Volk konnte dieses Heils nicht theilhaftig werden; dazu bedurfte es erst einer Entsündigung, welche nur durch Ertheilung der göttlichen Sündenvergebung vollzogen werden konnte, wie sie von den Propheten schon für die messianische Zeit in Aussicht gestellt war (vgl. S. 231). So mußte seine Botschaft vom Gottesreich immer damit anheben, daß er Allen, die sich ihrer Sündenschuld bewußt waren und dadurch des Heils der neuen Zeit unwerth fühlten, die Vergebung ihrer Sünden ankündigte. Dann war mit einem Schlage ihr religiöses Verhältniß ein ganz neues geworden. Nicht anders, wie Jesus selbst, waren sie des unbedingten göttlichen Wohlgefallens gewiß geworden; sie durften sich als Glieder der vollendeten Theokratie oder des Gottesreiches fühlen, in dem sich das Ideal Israels verwirklichte, als Kinder Gottes d. h. als Gegenstände seiner väterlichen Liebe, die alles verheißene Heil in Zukunft von ihm zu erwarten hatten. Darin lag aber ein neuer, ein zwingender Impuls für sie zur Sinnesänderung. Dieselbe hatte ja bereits damit begonnen, daß sie ihr bisheriges Leben und Treiben als Sünde verurtheilten und nach Vergebung verlangten. Aber die Gewißheit, der Schuld der Vergangenheit entlastet zu sein, das Bewußtsein der ihnen zugewandten Gnade Gottes konnte sie nur dazu treiben, ihre Sinnesänderung nun auch in einem neuen Leben zu bewähren.

Israel besaß in seinem Gesetze eine Ordnung, auf Grund welcher der Sünder seiner Schuld entlastet und seine Bundesgemeinschaft mit Gott wiederhergestellt wurde; es war das Opfer, das für die Sünde dargebracht wurde. Allein theils war die Opfersühne doch nur auf einen sehr engen Kreis von unwissentlichen oder unabsichtlichen Verfehlungen beschränkt, theils lehrte das immer sich erneuernde Bedürfniß der Opfersühne für den Einzelnen, wie für das Volk, daß dieselbe eine dauernd ungetrübte und unbehinderte Gemeinschaft mit Gott, wie sie Bedingung der schließlichen

Heilserlangung war, nicht bewirken konnte. Die frommen Psalmensänger hatten auch ohne Opfer Gott um Vergebung ihrer Sünden angerufen und dieselbe auf ihr Gebet erlangt. Aber wer durfte sich ihnen gleichstellen? Nun war Einer da, der im Namen Gottes allen bußfertigen Sündern die Gnade und Vergebung Gottes verkündigte, nicht dieser oder jener Sünde, sondern aller ihrer Sünden ohne Ausnahme; nicht für heute und morgen und bis zum Eintritt neuer Versündigung, sondern schrankenlos und mit dem ausdrücklichen Hinweis auf das nahe Gottesreich, in dem Jehova dem entsündigten Volke alles verheißene Heil aus Gnaden schenken wollte. Man hat sich gewundert, daß Jesus ohne Weiteres die Sündenvergebung ertheilte, ohne seines Todes als der Voraussetzung derselben zu gedenken; man hat wohl daraus geschlossen, daß erst die apostolische Lehrentwicklung beides mit einander in Beziehung gesetzt habe. Aber wir werden doch die bestimmtesten Aussagen Jesu selbst darüber finden, daß sein Tod zur Vollendung seines Werkes nothwendig sei und daß derselbe erst den Eintritt des durch ihn entsündigten Volkes in die neue Bundesgemeinschaft mit Gott vermittele. Schon an sich kann nur eine völlig ungeschichtliche Betrachtungsweise der Lehre Jesu verlangen, daß derselbe schon jetzt, wo Niemand im Volke an seinen Tod dachte und daher Niemand den Gedanken seines Erlösungstodes hätte fassen können, von ihm als der Voraussetzung der durch ihn ertheilten Sündenvergebung hätte reden sollen. Aber es ist freilich auch ganz unmöglich, derselben einfach diese stillschweigende Voraussetzung unterzuschieben. So gewiß die im Alten Bunde ertheilte Sündenvergebung eine unmittelbar wirksame war und nicht nur eine Anweisung auf die durch den Tod Jesu zu erwerbende, so wenig ist die, welche Jesus von Anfang an ertheilte, nur mit Beziehung auf diese Zukunft ertheilt worden.*) Noch war die Zeit nicht gekommen, die diesen erlösenden und versöhnenden Tod zur unausweichlichen Nothwendigkeit

*) Es ist für das richtige Verständniß der Heilsbedeutung des Todes Jesu durchaus wesentlich, daß man diese Thatsache unweigerlich anerkenne. Sie präjudicirt weder der Nothwendigkeit dieses Todes, noch der Vermittelung der Sündenvergebung durch ihn; aber sie lehrt freilich, eine auf eine geschichtliche Thatsache gegründete Heilsordnung Gottes auch aus der geschichtlichen Nothwendigkeit dieser Thatsache verstehen, die nach dem Grundgesetz aller Geschichte nur eine werdende, im Laufe der Ereignisse sich entwickelnde sein konnte. Das schließt an sich den alle Geschichte überwaltenden ewigen Rathschluß Gottes nicht aus, wenn wir Menschen auch hier wie überall nur

machte; und die in seinem Messias erschienene Gnade Gottes hat seinem Volke die Gabe der Sündenvergebung voll und ganz dargeboten und sie nur an die Bedingung bußfertigen Verlangens nach ihr geknüpft.

In diesem Sinne war Jesus gekommen, um den Sündern, die er zu sich rief, die göttliche Vergebung anzubieten und so erst die Sinnesänderung in Wahrheit zu ermöglichen; und weil gerade die ärgsten Sünder am ehesten bereit waren, bußfertig danach zu verlangen, hat er mit ihnen am liebsten verkehrt. Den Anstoß, den man daran nahm, hat auch das älteste Apostelevangelium nicht verschwiegen (Matth. 11, 19); insbesondere aber hat die dem Lucasevangelium eigenthümliche Quelle sich viel damit beschäftigt. Auch sie hob hervor, wie man an dem Verkehr Jesu mit Zöllnern und Sündern Anstoß nahm, wie insbesondere die Gesetzesstrengen im Volke sich daran stießen, daß Jesus ihnen die Tischgemeinschaft gewährte, die im Alterthum als ein Ausdruck besonders enger Gemeinschaft galt und die, mit so unreinen Menschen gepflogen, nur als besonders verunreinigend angesehen werden konnte (Luc. 15, 1 f.).

Diesem Vorwurfe gegenüber hat Jesus das Gleichniß vom verlorenen Sohn erzählt (15, 11—32).*) Die für den Sinn des Alltagsmenschen unfaßbare Größe der Liebe Gottes, welche den reumüthig umkehrenden Sünder mit Freuden aufnimmt, wird hier durch den aufsteigenden Neid des treu gebliebenen Bruders charakterisirt, der es nicht ruhig mit ansehen will, wie der Vater den verlorenen Sohn nicht nur annimmt, sondern seine Freude über die Rückkehr des Sohnes durch die Feier derselben nicht lebhaft genug ausdrücken kann. Die milde Zurechtweisung des murrenden Bruders ist die schlagendste Kritik des pharisäischen Murrens über die

---

bis zu einem gewissen Grade dies Geheimniß eines göttlichen Rathschlusses, welcher in der vom freien Verhalten der Menschen abhängigen Geschichte sich vollzieht, durchschauen können.

*) Wenn Lucas damit die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und verlorenen Groschen verbindet (V. 3—10), welche die suchende Sünderliebe Gottes darstellen, so ist die eigentliche Pointe dieses Gleichnißpaares doch eine etwas andere, so gewiß dasselbe auch auf die freudige Wiederannahme der reumüthig umkehrenden Sünder gedeutet werden konnte; und wir werden nachweisen, daß dasselbe ursprünglich einem ganz anderen Zusammenhange angehört.

Sünderliebe Jesu, und sie zeigt doch, wie dies Gleichniß noch der ersten Zeit angehört, wo Jesus auch die ihm abgeneigte Partei in schonender Weise über sein Verfahren zu verständigen und über ihre Vorurtheile hinauszuheben versuchte (vgl. Marc. 2, 16 f.). Auf dem zweiten Theile des Gleichnisses (Luc. 15, 25—32) ruht also eigentlich die lehrhafte Pointe der Geschichte, welche zeigen soll, daß man sich an der göttlichen Wiederannahme des Sünders, wie sie Jesus in seinem Verkehr mit Zöllnern und Sündern vollzieht, nicht stoßen darf, daß man vielmehr darin die Freude Gottes über die Umkehr des Sünders erkennen und preisen soll.*)

Fast noch farbenreicher freilich ist die Voraussetzung dieser Pointe im ersten Theile des Gleichnisses (15, 11—24) ausgeführt.**) In ihm hat Jesus eine

*) Schon hier freilich zeigt sich die Unmöglichkeit einer allegorisirenden Auslegung selbst in den bescheidenen Grenzen, in denen man sie immer noch für zulässig hält. Der treugebliebene Bruder ist nicht der Pharisäer, auch nicht der bessergesinnte; denn in Jesu Augen war der Pharisäer ebenso ein Sünder, wie die Gesunkensten im Volke. Er bedeutet auch nicht den wahrhaft frommen Israeliten, dem Jesus nicht solche schlimme Aeußerungen der Mißgunst und des Neides zuschreiben konnte; die moderne Deutung aber auf das bußfertige Heidenthum und das werkgerechte Judenthum widerspricht vollends der Deutung, die der Evangelist selbst durch Mittheilung des Anlasses, bei dem das Gleichniß gesprochen, ihm vindicirt. Das Gleichniß ist eben keine Allegorie, sondern eine Geschichte aus dem gemeinen Leben, in welchem die neidische Regung des älteren Bruders keineswegs mit seiner bisherigen guten Aufführung unvereinbar ist, und darum seine Zurechtweisung auch nur dazu dient, das Unberechtigte derselben nachzuweisen, ohne das Lob über seinen bisherigen Wandel und den Lohn desselben irgend zu verkürzen.

**) Diese hat stets ganz besonders zur allegorisirenden Anwendung und Verwerthung der Parabel veranlaßt, weil ihr Stoff einem Gebiete entnommen ist, das schon durch sich selbst die Vergleichung mit der väterlich verzeihenden Liebe Gottes so nahe legte. Dennoch ist das keineswegs der Grund für die Wahl dieses Stoffes gewesen; denn in menschlichen Verhältnissen ist es wirklich nur die väterliche Liebe, welche so zu verzeihen im Stande ist und bei welcher mit solcher zwingenden Nothwendigkeit die Freude an der Wiederkehr des Sohnes jeden Gedanken an die durch ihn erfahrene Kränkung aufhebt. Ja, die allegorisirende Anwendung auf das Verhältniß des Menschen zu Gott kann nicht intendirt sein, da Jesus nie dies Verhältniß an sich als ein Kindesverhältniß dargestellt und jedenfalls das Vaterverhältniß, in welches Gott zu den Reichsgenossen tritt, als ein ganz eigenartiges Liebesverhältniß gefaßt hat, das in der ursprünglichen Bestimmung des Menschen zwar angelegt, aber noch nicht verwirklicht ist, und da auch hier die Versündigung gegen Gott und den Vater ausdrücklich unterschieden wird (V. 18. 21), was die ganze Allegorie verwirren würde. Die Geschichte verläuft vielmehr in den einfachsten Verhältnissen des wirklichen Lebens, deren Einzeldeutung nur auf Künsteleien und Unnatürlichkeiten führt.

typische Geschichte der menschlichen Sünde gezeichnet, welche mit falschem Freiheitsdrang und mit der Sehnsucht nach ungebundenem Genusse beginnt, aber in schimpflicher Knechtschaft, in Mangel und Elend endet. Vor Allem war es die tief empfundene Schilderung der erwachenden Sehnsucht nach einem besseren Leben, des Entschlusses zur Umkehr, der zärtlichen Liebe, der Alles vergessenden rückhaltlosen Freude des Vaters und der seine kühnsten Erwartungen übertreffenden Wiedereinsetzung des Rückkehrenden in seine vollen Sohnesrechte, mit welcher Jesus das Herz der Sünderwelt traf und in ihr die Hoffnung einer besseren Zukunft, die Gewißheit der göttlichen Vergebung und die Freudigkeit zur Umkehr weckte. Diese Geschichte, obwohl den selbstgerechten Pharisäern erzählt, ging sicher von Mund zu Mund unter den Zöllnern und Sündern, sie ward das Palladium aller geängsteten Gewissen, der Adelsbrief der Tiefgesunkenen und Ausgestoßenen unter dem Volke, sie hat sicher mehr als alle Bußpredigt die Herzen zu dem Sünderfreunde gezogen, bei dem sie Frieden und Heil fanden. Und am Schlusse dieser Geschichte kehrt der Grundton derselben wieder, welcher uns zeigt, daß ein Grundgedanke der johanneischen Christusreden zuletzt doch auf Worte Jesu zurückgeht. Nicht nur verloren und wiedergefunden ist der Sohn; er war todt und ist lebendig geworden (15, 24. 32). Das Leben in der Sünde und Gottentfremdung ist der Tod, erst mit der Umkehr im Vertrauen auf das Wort Jesu beginnt das wahre Leben.

In diese Zeit, wo das Verhältniß Jesu zu den Pharisäern noch kein feindselig gespanntes war, gehört eine Erzählung, welche uns Lucas ebenfalls aus der ihm eigenthümlichen Quelle aufbehalten hat (7, 36—48). Ein Pharisäer hatte ihn zu Gaste geladen, und er hatte die Einladung angenommen. Man darf aus dem leisen Vorwurf Jesu (7, 44—46) nicht schließen, daß der Wirth gegen den Gast die Pflichten der Höflichkeit verletzt hatte; denn die Begrüßung mit dem Kusse wäre nur das Zeichen besonderer Liebe gewesen, wie die Salbung des Hauptes eine ehrenvolle Auszeichnung. Das Darbieten des Fußbades aber kann doch nur bei solchen, die von der Reise kommen, als die erste Pflicht der Gastfreundschaft gelten (vgl. 1. Mos. 18, 4. Richt. 19, 21). Immerhin war der Empfang ein kühler gewesen, die Einladung galt dem gefeierten Rabbi, eine intimere Beziehung zu Jesu involvirte sie nicht. Um so mehr stach dagegen die Scene ab, welche sich bei dem Gastmahl ereignete. Eine stadt-

bekannte Sünderin, die offenbar im Orte ihr unzüchtiges Gewerbe getrieben, hatte kaum gehört, daß Jesus im Hause des Pharisäers speise, als sie daselbst mit einem Salbengefäß erschien, um ihm ihre Liebe und Verehrung zu beweisen. Unstreitig gehörte sie zu denen, welche durch das Wort Jesu zur Buße geführt waren, und fühlte sich gedrungen, ihm, dem sie ihre zeitliche und ewige Rettung verdankte, ihre Dankbarkeit zu beweisen. Weinend sank sie nieder und benetzte mit heißen Thränen die Füße des zu Tische Liegenden. Dann trocknete sie die Füße mit ihrem Haupthaar, küßte und salbte sie. Vielleicht hielt sie sich für unwerth, das Haupt des großen Mannes zu berühren, oder es war ihr diese übliche Ehrenbezeugung nicht ausreichend für den Ausdruck ihrer Verehrung.

Auch hier nahm der Pharisäer großen Anstoß daran, daß sich Jesus diese Liebes- und Ehrenbezeugung von einer so anrüchigen Person gefallen ließ, und meinte sich das nur daraus erklären zu können, daß er das Weib nicht kenne, daß es ihm also doch wohl an dem herzenkündenden Scharfblick fehle, den er haben müßte, wenn er wirklich ein Prophet wäre, wofür ihn doch mindestens seine Verehrer hielten. Jesus durchschaute aber die Gedanken des Gastgebers; er erzählte ihm ein Gleichniß von zwei Schuldnern, von denen einem 50, dem anderen 500 Denare erlassen waren, und ließ ihn selbst die Pointe desselben aussprechen, daß letzterer den barmherzigen Gläubiger am meisten lieben werde. Darauf machte er ihn aufmerksam auf den Gegensatz des kühlen Willkomms, den er ihm geboten, und der glühenden Liebe, welche das Weib ihm bewiesen, und schloß daraus in einfachster Anwendung der Parabel, daß sie viel Vergebung erfahren haben müsse, wenn sie dem, durch welchen sie dieselbe empfangen, sich zu so heißem Danke verpflichtet fühle. So hatte er gezeigt, daß er das Weib nicht nur sehr wohl kenne, sondern daß er es besser kenne, als der Pharisäer es zu kennen meinte. Er wußte nicht nur, daß sie eine große Sünderin gewesen war; er wußte auch, daß sie reumüthig umgekehrt sei und Vergebung der Sünde empfangen habe. Er hatte zugleich aber angedeutet, daß, wenn der Pharisäer ihm noch so wenig innerlich nahegetreten sei, dies seinen Grund nur darin haben könne, daß derselbe das Beste von ihm noch nicht habe empfangen wollen, was er zu bringen gekommen war. Darauf entließ er das Weib mit der persönlichen Be-

stätigung der Sündenvergebung, deren frohe Gewißheit es bereits aus seiner Predigt gewonnen hatte.*)

Vergeblich hat man zu ermitteln gesucht, wer diese Sünderin gewesen sei, und dabei meist auf die Maria von Magdala gerathen, in deren Stadt denn auch die Geschichte spielen sollte. Die Art, wie Maria Magdalene bei Lucas gleich nach dieser Geschichte, und doch ohne jeden Rückblick auf dieselbe, erwähnt wird (8, 2), spricht eher dagegen als dafür. Ihre Identificirung mit der Maria von Bethanien aber hätte nur einen Grund, wenn unsere Erzählung mit der Salbung in Bethanien (Marc. 14. Joh. 12) kurz vor dem Tode Jesu identisch wäre, obwohl doch das wirklich Gleiche in beiden Geschichten nur das ist, daß Jesu von einem Weibe die übliche Ehrenbezeugung der Salbung widerfährt. Denn daß beide Male ein Vorwurf erhoben wird, erzeugt doch nur einen täuschenden Schein von Aehnlichkeit, da Inhalt und Adresse desselben beide Male völlig verschieden sind. An eine Umbildung in der Ueberlieferung kann hier garnicht gedacht werden, da diese wohl die Pointe festhält und in den Detailzügen variirt, nirgends aber unter Festhaltung des äußeren Rahmens die Pointe der Erzählung so völlig umwandelt. Hier konnte dies aber um so weniger geschehen, da die bethanische Geschichte mit ihrer Hinweisung auf den unmittelbar bevorstehenden Tod Jesu in der Erinnerung sich auch zeitlich fixiren mußte, während unsere Erzählung in der Stellung Jesu zu den Pharisäern deutlich auf die früheste Zeit seiner Wirksamkeit hinweist. Man müßte also geradezu an eine tendentiöse Umdichtung denken, zu welcher der

---

*) Man zerstört die ganze Pointe der Erzählung, wenn man in irgend einem Sinne annimmt, daß dem Weibe in Folge seiner Liebesbeweise die Sündenvergebung ertheilt werde. Weder das Gleichniß, aus dem Jesus die Folgerung zieht, noch der Gegensatz, den er V. 47 bildet, erlaubt dies. Nicht daß ihr die Sünden vergeben werden, begründet er durch ihren thatsächlichen Liebeserweis, sondern daß er sie daran als eine begnadigte Sünderin erkenne. Auch erhellt hier aufs Neue, wie man das Gleichniß nicht allegorisiren darf; der Pharisäer ist nicht der Schuldner, dem eine kleine Schuld erlassen ist, so wenig wie der Allgemeinsatz, daß der, dem wenig vergeben ist, auch wenig liebt (V. 47), auf ihn geht; denn eben weil er überhaupt noch keine Sündenvergebung gesucht und gefunden hat, steht er Jesu so kalt gegenüber. Lucas hat übrigens nicht unterlassen, der Erzählung seiner Quelle hinzuzufügen, daß man auch an der Art, wie Jesus die Sündenvergebung ertheilte, Anstoß nahm, und daß das Weib um ihres Glaubens willen in Frieden entlassen wurde (7, 49. 50). Jenes ist eine offenbare Reminiscenz an Marc. 2, 7, dieses an Marc. 5, 34.

Pauliner Lucas um so weniger Anlaß hatte, als er seinem dogmatischen Hauptinteresse schon durch die Hinzufügung des Schlusses (7, 50) genügt hatte.*)

Die Erfahrungen, welche Jesus mit den Zöllnern einerseits, mit den Pharisäern andrerseits machte (vgl. auch Luc. 7, 29 f.), waren es, die ihm zuletzt diese beiden förmlich als Typen der bußfertigen Demuth und des selbstgerechten Hochmuths erscheinen ließen. So hat er sie später ausdrücklich in einem Gleichniß verwendet, das uns Lucas aus der ihm eigenthümlichen Quelle aufbehalten hat (18, 10—14). Der Pharisäer geht in den Tempel, um Gott zu danken, daß er kein grober Sünder sei, wie andere Menschen, und wirft dabei einen verächtlichen Seitenblick auf den schüchtern zur Seite stehenden Zöllner. Er rechnet Gott vor, wie er zweimal wöchentlich faste und noch über das Gesetz hinaus all seinen Erwerb verzehnte. Der Zöllner aber wagt nicht die Augen aufzuschlagen und ruft, indem er bußfertig an seine Brust schlägt, die verzeihende Gnade Gottes an. Deshalb erklärt Jesus, daß nur er, von Gott gerecht gesprochen, von dannen ging. Obwohl dies Gleichniß seinen Stoff einem Lebensgebiet entlehnt, das dem, worauf die Anwendung gemacht

*) Vgl. d. vor. Anm. Auch Strauß hat eine solche nur auf überkünstliche Weise durch eine Combination mit der völlig fremdartigen Geschichte von der Ehebrecherin (Joh. 8) oder von der verklagten Sünderin aus dem Hebräerevangelium vorstellig zu machen gesucht, für die sich eben durchaus kein Motiv wahrscheinlich machen läßt. Die Erkenntniß, daß unsere Geschichte eine von der bethanischen Salbung völlig verschiedene ist, schließt weder aus, daß Lucas, nachdem er diese gebracht, jene absichtlich fortließ, da sich auch sonst nachweisen läßt, daß er von zwei irgendwie ähnlichen Erzählungen absichtlich nur eine brachte, noch daß durch ihn oder seine Quelle einzelne Züge der einen in die andere gemischt sind. Völlig evident ist dies, wenn der Gastgeber in Bethanien Marc. 14, 3 Simon heißt und nun der Wirth in unserer Erzählung, der im Eingange (7, 36. 39) garnicht genannt ist, auf einmal V. 40 Simon angeredet und V. 43. 44 mit diesem Namen bezeichnet wird. Aehnlich mag auch das Trocknen mit den Haaren (V. 38. 44), das so auffällig an Joh. 12, 3 erinnert, aus jener Erzählung eingekommen sein, zumal es bei den nur mit Thränen benetzten Füßen kaum angebracht erscheint; aber auch das Alabastergefäß, in dem man doch die Salben aufzubewahren pflegte, aus Marcus, oder gar das hier ohnehin schon durch die Situation gewiesene Salben der Füße aus Johannes abzuleiten, liegt sicher gar kein Grund vor. Hengstenbergs romanhafte Verflechtung der evangelischen Ueberlieferungen, durch welche die salbende Sünderin, Maria Magdalene und Maria von Bethanien Eine Person werden, ist reine Phantasie.

werden soll, unmittelbar nahe liegt, weil nur in ihm sich die Wahrheit, auf die es ankam, wirklich ausprägte, so ist es doch kein bloßes Beispiel; denn es soll nicht lehren, in welcher Gesinnung man zum Heiligthum gehen soll, um dort zu erlangen, was jeder Fromme vor Allem begehrt, sondern es stellt, wie der Schlußspruch Jesu zeigt, die allgemeine Wahrheit dar, daß nur die bußfertige Demuth die Gnade Gottes erlangt, die Alle bedürfen, und nicht der selbstgerechte Hochmuth.*)

Ein rechtes Zeichen von dem Widerspruch, in dem sich der selbstgerechte Hochmuth des Pharisäers bewegte, liegt in der Art, wie er sich seines freiwilligen Fastens rühmt (Luc. 18, 12). Denn das Fasten, ursprünglich der natürliche Ausdruck der Trauer bei schweren Unglücksfällen in der Familie oder bei öffentlichen Calamitäten, war in seiner religiösen Bedeutung der Ausdruck der Trauer über die eigene Sünde, weshalb nur am großen Versöhnungstage ein strenges Fasten gesetzlich gefordert war, (3. Mos. 16, 29 ff.). Mit diesem Ausdruck der Bußtrauer konnte sich dann auch der pädagogische Zweck verbinden, durch die Enthaltung von dem, was den sinnlichen Menschen befriedigt, die Seele auf das Göttliche hinzulenken und so die religiöse Stimmung zu erzeugen, in der man zu ernsten Entschlüssen und bußfertiger Umkehr geschickt ist. Allein diesen Doppelsinn hatte die traditionelle Fastenübung längst verloren, sie galt, dem gesetzlichen Sinn der Zeit entsprechend, ohne Rücksicht auf ihren Anlaß und ihre Wirkung als eine äußere Leistung, durch die man seine Frömmigkeit beweise und das göttliche Wohlgefallen verdiene. Auch in diesem Punkte schien Jesus sich von den Frommen im Volke zu scheiden und sich vielmehr der leichten Lebensweise der Zöllner und Sünder anzubequemen, mit denen er so gern verkehrte. Denn er und seine Jünger banden sich an diese fromme Sitte nicht. Wie gehässig ihm das ausgelegt wurde, werden wir aus der ältesten Quelle erfahren (Matth. 11, 19); aber auch Marcus erzählt von dem Anstoß, den man daran nahm. Es war an einem der

*) Dagegen ist die Beziehung, die Lucas dem Gleichniß giebt, indem er den in einen anderen Zusammenhang gehörigen Spruch 14, 11 am Schlusse von 18, 14 anfügt, viel zu weit gefaßt, und ebenso die ohnehin nicht ganz klare Adresse, die er in Folge dessen dem Gleichniß giebt (18, 9), da es sich in ihm nicht um Hochmuth und Demuth im Allgemeinen handelt, und noch weniger um die Vergeltung von beidem.

traditionellen Fasttage, an dem die Pharisäer und Alle, die sich durch Frömmigkeit auszeichnen wollten, fasteten, wo man Jesum fragte, warum seine Jünger nicht fasteten, wie die Johannesjünger und die Pharisäerschüler. Immerhin lag darin ein indirecter Vorwurf gegen ihn, der seine Schüler nicht besser anleitete. Man bemerkt aber gewöhnlich nicht, daß der Nerv der Frage in der Berufung auf die Johannesjünger lag. Denn ob Jesus sich zur pharisäischen Partei halten und ihre strengen Gebräuche mitmachen wollte, das war zuletzt seine Sache. Aber wenn die Johannesjünger diese Fastenübungen mitmachten, so mußte sie doch ihr Meister dazu angeleitet haben; und wenn dieser, den Jesus selbst als Propheten Gottes anerkannte, sich für diese Uebungen erklärte, so mußten sie doch für alle wahrhaft Frommen im Lande verbindlich sein (Marc. 2, 18).*)

Jesus rechtfertigt das Verhalten seiner Jünger damit, daß für dieselben nicht Trauer- sondern Freudenzeit sei, und kehrt damit einfach zu dem ursprünglichen Sinn der Fastenübung zurück. Er polemisirt nicht gegen ihre herkömmliche Betrachtungsweise, er macht vielmehr einfach die seine, wonach das Fasten nur der Ausdruck des eigenen inneren Bedürfnisses sein soll, als für seine Jünger allein maßgebend geltend, und entzieht damit der traditionellen Fastenobservanz und jeder Verpflichtung, dieselbe mitzumachen, den Grund, worauf sie ruht. Daß aber für seine Jünger eine Freudenzeit sei, welche die Stimmung der Trauer und damit das Bedürfniß des Fastens ausschließe, zeigt Jesus an einem Gleichniß. Es giebt keine höhere Freudenzeit im weltlichen Leben, als die Zeit der Hochzeitsfeier. Wenn dann der Bräutigam mit seinen Freunden vereinigt ist, die ihn und die Braut ins Brautgemach geleiten, dann ist eine Zeit heller ungetrübter Freude für sie angebrochen; es müßte denn der Fall

---

*) Marcus läßt nur aus dem Zusammenhang, in den er diese Geschichte stellt, errathen, daß die Frager dieselben waren, welche überhaupt zuerst an Jesu Anstoß nahmen, also die Schriftgelehrten der pharisäischen Partei (2, 16). Seine beiden Bearbeiter verbinden die Geschichte auch zeitlich mit der vorhergehenden vom Zöllnergastmahl, Lucas nennt daher geradezu wie dort die Pharisäer und Schriftgelehrten (5, 33, vgl. mit V. 30), Matthäus aber die Johannesjünger (9, 14), was schon darum unmöglich ist, da diese nicht nach dem Grunde ihres eigenen Fastens fragen und sich auf die Pharisäer berufen konnten. Von Interesse ist noch, wie Lucas durch die Verbindung der Gebetsübungen mit den Fastenübungen seine heidenchristlichen Leser auf den religiösen Charakter dieser Fastensitte hinweist.

vorkommen, daß mitten in der jubelnden Hochzeitsfreude der Bräutigam durch einen plötzlichen Tod ihnen entrissen wird. So gewiß dann für sie Zeit wäre zu fasten, so wenig kann inmitten der Hochzeitsfreude vom Fasten die Rede sein (Marc. 2, 19 f.). Die Deutung des Gleichnisses lag nahe. Jesus will sagen, daß für seine Jünger Freudenzeit sei, weil sie den in ihrer Mitte haben, der ihnen die Freudenbotschaft des Gottesreiches verkündigt, weil sie den gefunden haben, der ihnen das Kommen der seligen Zeit des vollendeten Heils verheißt. Da kann für Trauern und Fasten keine Stelle sein. Und wollte man selbst auf jenen pädagogischen Werth des Fastens reflectiren, so haben sie ihn bei sich, der in wirksamerer Weise ihren Sinn auf das Göttliche richtet, als die äußere Enthaltung vom irdischen Genuß.*)

Damit war nun freilich die Frage noch nicht beantwortet, wie die Johannesjünger, von dem großen Propheten Gottes angeleitet, an einer Observanz festhalten konnten, von der Jesus seine Jünger entband. Auf diese Seite der Frage antwortet Jesus wieder in zwei Gleichnissen (Marc. 2, 21 f.). Wie es zweckwidrig ist, wenn jemand ein altes abgetragenes Kleid mit einem neuen Tuchlappen flickt, weil dieser, sobald er einläuft, das mürbe Zeug zerreißt und den Riß ärger macht, oder wenn jemand jungen Wein in alte Schläuche gießt, weil der gährende Most die mürben Schläuche zersprengt und der Wein sammt den Schläuchen verloren geht, so zweckwidrig wäre es, wenn die Johannesjünger die neue Lebensweise seiner Jünger, welche das Fasten ausschließt, sich aneignen wollten. Sie stehen ja noch auf dem Standpunkte der alten Zeit; denn sie warten mit ihrem Meister noch auf die Offen-

*) Jesus will also nicht etwa sich mit dem Bräutigam vergleichen und die Jünger mit dessen Freunden. Der ganz exceptionelle Fall eines plötzlichen Todes des Bräutigams während der Hochzeitsfeier illustrirt im Gleichniß nur durch den Gegensatz, wie unvereinbar mit derselben im ordentlichen Laufe der Dinge das Trauern ist. Sobald man dagegen nach der allegorisirenden Ausdeutung bei dem Bräutigam an Jesus selbst dachte, war ja dieser Fall wirklich eingetreten, Jesus war seinen Jüngern entrissen und zwar (was freilich im Worte noch durchaus nicht liegt) durch einen gewaltsamen Tod. Offenbar hat schon Marcus daran gedacht, und deshalb statt der zu der von Jesu gewählten Form des Gleichnisses allein passenden, rein hypothetischen Form in V. 20 die einer weissagenden Aussage („Kommen aber werden Tage u. s. w.") treten lassen. Allein zu einer solchen Weissagung war in diesem Zusammenhange auch nicht der entfernteste Anlaß.

barung des Messias, sie haben ihn in Jesu Erscheinen und Wirken noch nicht gefunden, für sie ist die Freudenzeit des Gottesreiches noch nicht angebrochen (vgl. Matth. 11, 11 und dazu Buch IV, Cap. 1). Wie sollten sie sich eine Lebenssitte und Fastenweise aneignen, welche von der Voraussetzung ausgeht, daß man alle Tage Freudenzeit hat in der Gemeinschaft mit dem großen Freudenspender der messianischen Zeit (vgl. S. 367)? Wenn Lucas noch ein mildes entschuldigendes Wort Jesu hinzufügt, so kann das zwar kaum in diesen Zusammenhang gehören, in welchem Jesus die Johannesjünger garnicht entschuldigt, sondern ihr (offenbar vom Täufer ihnen gewiesenes) Verhalten als auf ihrem Standpunkt allein richtig erklärt. Aber da es überhaupt auf solche geht, die sich nicht so leicht in die neue Weise seiner Jünger finden konnten, so litt auch auf sie seine Anwendung das Wort Jesu (Luc. 5, 39): Keiner, der stets alten Wein getrunken hat, begehrt nach jungem Most; denn er sagt: der alte schmeckt süß.*)

Abstrahirte man von dem Zusammenhange der beiden letzten Gleichnisse und faßte man dieselben von vorn herein mehr allegorisirend auf, so lag es nahe, bei dem neuen Zeug oder neuen Wein an die neue Lehre oder den neuen Geist Jesu zu denken und hier den Gedanken zu finden, daß beides mit den alten Formen israelitischer Frömmigkeitsübung unvereinbar sei. Allein man übersah, daß dann die Gleichnisse schlechter-

---

*) Wenn Lucas noch speciell hervorhebt, daß man, um jenen neuen Lappen zu gewinnen, der das alte Kleid doch nicht heil macht, noch ein gutes neues Kleid zerschneiden muß (5, 36) d. h., daß man die neue Lebensordnung doch nur zerstört, indem man ein einzelnes Stück, wie die neue Fastensitte, aus ihr herausreißt, so ist das bereits eine allegorisirende Ausmalung, die daher auch weder im Gleichnißbild noch in der Anwendung so ganz zutrifft. Uebersieht man, wie bis heute gewöhnlich geschieht, die contextmäßige Beziehung dieser Parabeln auf die Johannesjünger, obwohl doch ganz offenbar Lucas und wahrscheinlich schon Matthäus, der sie als Gegensatz zu dem Wort von der Hochzeitsfreude einführt (9, 16), diese Beziehung erkannt hat, so können dieselben nur besagen, daß die Beibehaltung der alten Formen für seine Jünger, die auf einem neuen Standpunkt ständen, zweckwidrig sei. Allein dazu würde dies Gleichniß, das gerade die Zweckwidrigkeit der Verbindung von etwas Neuem mit dem Alten, aber nicht von etwas Altem mit dem Neuen darstellt, offenbar nicht passen. Ganz undenkbar ist aber, daß die altherkömmliche Fastenübung irgendwie als ein neuer Lappen aufgefaßt sein sollte, mit der man das alte Wesen aufbessern, oder als etwas, womit man ihm einen neuen Geist eingießen wollte.

dings nicht passen. Denn was in ihnen offenbar durch den Erfolg als zweckwidrig dargestellt wird, wäre ja gerade das Zweckentsprechende; das Zersprengen der alten Formen wäre der natürlichste Weg, um für die Heranbildung neuer Formen Bahn zu schaffen. Trotzdem ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, daß an solche Bildworte Jesu, wenn sie, losgerissen von dem Zusammenhange, in dem sie ursprünglich gesprochen, umliefen, sich schon früh der Gedanke anknüpfte, daß Jesus neue Formen der Frömmigkeitsübung einführen wolle.*) Aber ob gerade hierdurch dieses Mißverständniß seiner Absicht (vgl. Matth. 5, 17) nahegelegt war oder nicht, immer war durch die Fastenfrage und die sich daran anknüpfende Discussion eine principielle Frage von viel umfassenderer Bedeutung auf die Tagesordnung gebracht. Wollte Jesus im Gottesreiche die volle Verwirklichung des göttlichen Willens herbeiführen, wie stellte er sich zu allen bisherigen Bestrebungen, diesen Willen zu verwirklichen, an denen es ja in Israel nie gefehlt hatte? Hatte bereits in manchen einzelnen Punkten seine Lebensweise den Schriftgelehrten und Pharisäern Anstoß gegeben, so konnte er eine principielle Auseinandersetzung mit ihnen und ihrem ganzen System nicht länger umgehen.

Jesus ergriff die erste Gelegenheit, diese Auseinandersetzung zu geben und damit jene Frage zu beantworten.

---

10. Auf dem Berge der Seligkeiten.

Von Alters her hat die Christenheit nach dem Berge der Seligkeiten gesucht und dabei an einen einzelnen hohen Berg in der Nähe von Capharnaum gedacht, auf welchem Jesus jene große Rede gehalten, die mit den Seligpreisungen begann und die uns die Ueberlieferung am vollständigsten aufbehalten hat. Sie hat ihn nicht gefunden, und sie kann

*) Scheint es doch, als ob schon Marcus, wenn er am Schlusse als das einzig richtige Verfahren proklamirt, daß man jungen Wein in neue Schläuche gieße (2, 22), an etwas derartiges gedacht hat, da die Aufstellung dieses positiven Grundsatzes mit der Tendenz des Gleichnisses eigentlich nichts zu thun hat; es müßte denn nur die Zweckwidrigkeit des in ihm dargelegten Verfahrens durch die Zweckmäßigkeit des entgegengesetzten illustrirt werden.

ihn nicht finden; denn wir sahen schon, daß die Evangelien garnicht von einem einzelnen Berge reden, sondern von der Berghöhe, die am Nordwestufer des Gennezaretsee's terrassenförmig aufsteigt, und auf der sich leicht eine ebenere Stelle fand, auf der das Volk sich um Jesum lagern konnte (vgl. S. 479). Dorthin verlegte bereits die älteste Quelle jene große Rede, welche in ihr das erste größere Redestück gewesen sein muß, wie sie auch zweifellos ihrem Inhalte nach in diese frühere Zeit gehört; und sie ließ dieselbe an die Anhänger Jesu gerichtet sein, welche damals schon sehr zahlreich waren.*)

Erst in ihrer Erweiterung durch den ersten Evangelisten (Matth. 5—7) hat die Rede einen so großen Umfang, hie und da auch eine so überlegte Sinnigkeit der Gedankenentwicklung erhalten, daß man nicht mit Unrecht an der Extemporirbarkeit, an der Behaltbarkeit derselben, ja auch an der Möglichkeit, einen einheitlichen Eindruck durch sie hervorzurufen, gezweifelt hat. Erst in dieser Gestalt ist sie gewissermaßen eine Art neuer Gesetzgebung geworden, die man wohl die magna

---

*) Der erste Evangelist benutzt sie darum, um gleich am Eingange ein Bild der Lehrweise Jesu zu geben (Matth. 5, 2—7, 27), der dritte hat sie einfach an der Stelle eingeschaltet, wo Jesus bei Marcus zum ersten Male die Berghöhe besteigt (vgl. Luc. 6, 12—19 mit Marc. 3, 7—19), ohne sie darum in eine andere Zeit zu versetzen oder gar an einen anderen Ort, da nur auf der Berghöhe und nicht am schmalen Ufersaum sich eine ebene Fläche (Luc. 6, 17) fand, auf der das Volk sich lagern konnte. Beide aber meinten für eine so bedeutungsvolle Rede noch einen weiteren Kreis von Zuhörern außer den Anhängern Jesu (Matth. 5, 1, vgl. Luc. 6, 20) annehmen zu müssen, wie ihn der dritte eben in jener Situation bei Marcus fand (Luc. 6, 17, vgl. 7, 1), der erste, wohl in Erinnerung an dieselbe Stelle bei Marcus, durch das Zusammenströmen der Volksmassen aus allen Landestheilen herbeiführt (4, 25, vgl. 7, 28). Daß Jesus beim Heilen der Kranken stand (Luc. 6, 17 f.), schließt natürlich nicht aus, daß er sich, wie gewöhnlich, niedersetzte, als er zu lehren begann (Matth. 5, 1). Der erste Evangelist hat, seiner Weise entsprechend, eine Fülle kleinerer und größerer Spruchreihen in die Rede verwoben, deren geschichtlicher Zusammenhang oder deren ursprüngliche Selbständigkeit noch Lucas aus der ältesten Quelle erhalten hat; Lucas hat aus einleuchtenden Motiven große Stücke der Rede ausgelassen und damit allerdings die zeitgeschichtlichen Beziehungen derselben wesentlich ausgelöscht. Aber da beide noch mit den Seligpreisungen beginnen und mit der Parabel vom Hausbau schließen, da das Beibehaltene im Text vielfach wörtlich übereinstimmt, so ist weder daran zu denken, daß es sich hier um zwei verschiedene Reden handelt, noch daß wir es mit zwei selbständigen, mannigfach divergirenden Ueberlieferungen derselben Rede zu thun haben; Beiden lag ohne Zweifel die Rede der apostolischen Quelle vor.

charta des Gottesreiches genannt hat, sofern sie wirklich von der Gerechtigkeit des Gottesreiches nach den verschiedensten Seiten hin handelt, wenn dies auch immer noch nicht berechtigt, in ihr eine „Inauguralrede" dieses Reiches zu sehen, dessen Kommen durchaus nicht durch die Proklamirung neuer gesetzlicher Ordnungen bedingt war. Umgekehrt hat Lucas, der für Heidenchristen schrieb, welche Paulus von dem Gesetze Mosis freigesprochen hatte, Alles, was sich auf die richtige Auffassung dieses Gesetzes oder auf die den Lesern nicht näher bekannte Gesetzeserfüllung der Pharisäer bezog, weggelassen und nur die allgemeinen Sittensprüche der Rede beibehalten, die er überaus sinnvoll unter neue Gesichtspunkte zusammengeordnet hat (Luc. 6, 20—49).*) Aber die ursprüngliche Bergrede, wie sie sich noch aus der Bearbeitung unserer beiden Evangelisten erkennen läßt, ist so wenig eine Moralpredigt, wie sie eine neue Gesetzgebung ist; auch sie ist nichts Anderes als eine Verkündigung des Gottesreiches, doch so daß die in diesem geschichtlichen Moment so nahegelegte Absicht Jesu, sich hinsichtlich der in ihm zu verwirklichenden Gerechtigkeit mit der Willensoffenbarung Gottes im Alten Testament, wie mit der zeitgenössischen Auslegung und Erfüllung derselben auseinanderzusetzen, noch überall sichtbar wird.

Die Anhänger Jesu waren gekommen, um aus dem Munde des großen Propheten vom Gottesreiche zu hören, von diesem Ideal, das die Seele jedes frommen Israeliten erfüllte und dessen Verwirklichung er so nahe verhieß. Ihre Erwartung wurde nicht getäuscht. Auch diesmal freilich hat Jesus nicht mit theoretischen Auseinandersetzungen begonnen über das Wesen dieses Reiches oder über die Art seiner Verwirklichung, wie er sie beabsichtigte. Sobald er seinen Mund öffnete (Matth. 5, 2), floß derselbe über von Seligpreisungen derer, die an diesem Reiche theilhaben. Er sagt nicht, daß die Zuhörer diese seligen Menschenkinder seien;

*) Die Annahme, daß Lucas derselben eine Beziehung auf die Bestimmung der erwählten Apostel gegeben habe, wird schon durch seine ausdrückliche Trennung der Apostelwahl von ihr (durch 6, 17—19), wie durch seine Angabe über ihren Zuhörerkreis ausgeschlossen. Die ursprüngliche Form der Rede in der ältesten Quelle ist also weder im ersten noch im dritten Evangelium erhalten, läßt sich aber aus der Vergleichung beider Bearbeitungen noch mit großer Sicherheit herstellen, zumal in den geschichtlichen Beziehungen der Rede die Probe für die richtige kritische Herstellung, wie die Bürgschaft für die wesentliche Authentie derselben liegt.

aber er beschreibt die Eigenthümlichkeit derer, welche es sind, damit sie sich prüfen, ob sie es seien, die an dem Gottesreich Antheil haben. Er polemisirt nicht gegen ihre Vorstellungen vom Gottesreich, er erörtert nicht, ob die Fülle irdischen Segens und zeitlicher Güter, die sie sich von demselben versprechen, kommen werde oder nicht; aber er nennt die geistlichen Güter, die nach seiner Auffassung das Wesentliche in ihm sind, damit sie sich fragen, ob sie an dem Reiche, das diese Güter bringt, theilhaben wollen und sich selig fühlen in ihrem Besitze, wie er die selig preist, die sie besitzen.

Mit einem frappanten Oxymoron eröffnet er die Reihe seiner Seligpreisungen. Es scheint doch, als müsse man, um am Gottesreiche theilzunehmen, irgend welche Vorzüge besitzen, irgend einen Reichthum an guten Gesinnungen oder Gott wohlgefälligen Leistungen. Aber nein. Selig sind die Armen im Geist; denn ihrer ist das Gottesreich (Matth. 5, 3). Ist dies Reich zunächst und vor Allem ein Reich geistiger Güter, mit denen es einen vorhandenen Mangel auszufüllen kommt, so können freilich nur die, welche auf dem Gebiete des geistigen Lebens Mangel leiden, die Seligkeit desselben fühlen und seine Güter würdigen. Ob es solche giebt, die keinen Mangel daran haben, kommt dabei garnicht in Frage; gewiß ist nur, daß wer sich für einen solchen hält, nach dem Gottesreiche, wie Jesus es verwirklichen will, garnicht verlangen kann. Eben darum muß man diesen Mangel auch fühlen und schmerzlich fühlen; nur dann kann die Ausfüllung desselben als Seligkeit empfunden werden. Selig sind die Trauernden; denn sie und keine Anderen werden getröstet werden (Matth. 3, 4). Das ist der Trost Israels, auf den alle wahrhaft Frommen warteten (Luc. 2, 25), den sie von dem kommenden Messias erwarteten, daß endlich die Schäden und Mängel Israels geheilt werden sollten, daß es ein Volk werden sollte, wie es vor Gott wohlgefällig. Diese Gott wohlgefällige Beschaffenheit faßt schon das Alte Testament zusammen in den Begriff der Gerechtigkeit. Sie ist das höchste Gut, von dem alles Heil Israels abhängt, mit dem allein die Fülle aller anderen Güter kommen kann. Sie soll und wird im Gottesreiche verwirklicht werden, wie schon von den Propheten für die messianische Zeit verheißen war (Jes. 58, 8. 61, 10). Aber nur wer seinen Mangel an dieser Gerechtigkeit fühlt, wird nach ihr verlangen; und nur wer danach verlangt, wird kommen, um sie im Gottesreiche zu empfangen.

Selig sind, die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; denn sie sollen gesättigt werden (Matth. 5, 6). Wie Jesus nicht Gerechte zu sich rief, sondern Sünder, so preist er nicht Gerechte selig, sondern die, welche es werden wollen. Im Gottesreich, in das sie als Jünger Jesu eintreten, werden sie finden, was sie bedürfen, um dies Ideal zu verwirklichen; in Kraft der Gnade Gottes, die sie dort täglich empfangen und erfahren, werden sie Gott wohlgefällig werden, und ihr höchstes Verlangen wird gestillt sein.*)

Es giebt aber noch eine Probe für die rechte Werthschätzung jenes höchsten Gutes, das im Gottesreiche dargeboten wird, wenn man bereit ist, um desselben willen Verfolgung zu leiden. Wer wahrhaft nach Gerechtigkeit verlangt, der wird, wie schmerzlich er auch seinen Mangel an der vollen Verwirklichung derselben fühlt, doch immer schon irgendwie dieselbe in seinem Leben verwirklichen; und wenn er lieber Verfolgung leidet, als daß er darangiebt, was er von Gerechtigkeit besitzt, so zeigt er, daß diese in der That das höchste Ziel seines Strebens ist, daß er die Güter

*) Daß nur diese drei Makarismen die Bergrede eröffneten, zeigt Luc. 6, 20 f. und ergiebt sich daraus, daß die vom Evangelisten hinzugefügten völlig anderer Art sind; denn in ihnen werden nicht die Bedingungen genannt, unter denen man am gegenwärtigen Gottesreiche Theil hat, sondern Eigenschaften der Reichsgenossen, um deretwillen sie einst an den Gütern des vollendeten Reiches Antheil haben werden. An die Seligpreisung der Trauernden schließt der Evangelist die der Sanftmüthigen, weil das Gefühl der eigenen Mängel duldsam macht gegen die Vergehen Anderer, an die Seligpreisung der Darbenden die der Barmherzigen, weil die eigene Erfahrung des schmerzlichen Entbehrens mitleidig macht. Jenen verheißt er nach Psalm 37, 11 den Besitz des vollendeten Messiasreiches, diesen die Erfahrung der Barmherzigkeit im Gericht, deren auch der Reichsgenosse noch bedarf (5, 5. 7). Um aber die Siebenzahl der Seligpreisungen vollzumachen, verheißt er den Herzensreinen das Gottschauen im Jenseits nach Psalm 24, 3 f. und den Friedestiftern die himmlische Vollendung ihrer Gotteskindschaft (5, 8 f.). Das schließt nicht aus, daß diese Sprüche, soweit sie nicht bloß Nachklänge alttestamentlicher Verheißungen sind, als Worte Jesu überliefert waren; aber mit den drei ursprünglichen Makarismen passen sie nicht zusammen. Diese drei hat aber der Form nach nur Matthäus ursprünglich erhalten, Lucas hat sie in Seligpreisungen der gegenwärtigen Reichsgenossen umgewandelt und darum die Verheißung schon in ihnen auf die Zukunft bezogen. Ihm kam es um seiner Leser willen darauf an, bei dieser Gelegenheit daran zu erinnern, wie schon die damaligen Jünger zu den Armen, den Darbenden, den Weinenden in dieser Welt gehörten, denen für die jenseitige Vollendung des Gottesreiches die Umwandlung ihres Weinens in Lachen, ihres Entbehrens in volle Befriedigung verheißen war.

dieser Welt geringer achtet, als das höchste Gut, das im Gottesreiche gesucht und gefunden wird. Darum wird den so bewährten Liebhabern der Gerechtigkeit die Theilnahme am Gottesreich in der Wiederkehr der ersten Seligpreisung verheißen (Matth. 5, 10). Schon in den Psalmen und Propheten des Alten Testaments war den unterdrückten und verfolgten Frommen so oft die Hilfe Jehova's, wenn er in der Heilszeit kommt, in Aussicht gestellt. Aber eben darum hofften auch die wahrhaft Frommen in Israel, daß mit dem Kommen des Messias oder mit der Aufrichtung des Gottesreiches dieser Zustand ein Ende nehmen werde, wo die Gerechten unterdrückt werden und die Gottlosen triumphiren. Aber Jesus weiß, daß in der irdischen Verwirklichung des Gottesreiches, wie er sie anbahnt, die Gerechtigkeit noch nicht zur äußeren Herrschaft gelangt, weil es noch nicht in der Form eines weltlichen, auf Erden sieghaften Reiches auftritt, und daß die Reichsgenossen nach wie vor werden Verfolgung leiden. Hatte doch das Schmähen und Verleumden schon begonnen (Marc. 2, 16. 18); und je mehr der Gegensatz der herrschenden Richtungen im Volke gegen ihn hervorbrach, desto mehr mußten auch seine Anhänger sich bereit halten, um seinetwillen Verfolgung zu leiden.

Darum wendet er sich nun direct an diese seine Anhänger: Selig seid ihr, wenn sie Euch schmähen und verfolgen und reden alles erdenkliche Böse wider Euch (lügenhaft) um meinetwillen (Matth. 5, 11). So wenig sollen sie in diesem Leiden um seinetwillen eine Verkümmerung der Seligkeit sehen, die ihnen mit der Theilnahme am Gottesreiche zugesagt ist, daß sie vielmehr sich freuen sollen und jubeln, weil ihnen damit Gelegenheit gegeben wird, sich als echte Reichsgenossen zu bewähren, denen die endliche Vollendung als ihr großer Lohn im Himmel bereits sicher hinterlegt ist. Denn die Propheten, von denen als den bewährten Knechten Gottes Niemand bezweifelt, daß ihnen dieser himmlische Lohn zu Theil wird, haben einst gleiche Verfolgung erlitten, wie sie ihnen bevorsteht (5, 12).*) Sicher war der Gedanke eines Gottesreiches, in dem es noch

*) Lucas hat auch hier nur die directe Anrede Jesu an seine Anhänger aufgenommen (6, 22 f.), aber er hat bereits die noch ganz allgemein gehaltene Vorhersagung Jesu nach den Erfahrungen seiner Zeit näher bestimmt. Die Christen sind bereits das „odium humani generis“ geworden, die Juden haben sie in den Bann gethan, und es gilt schon für eine Schmach, den Christennamen zu führen. Aber auch ihm genügte dieser kurze Eingang der Rede nicht mehr, und er hat den vier

Verfolgung zu leiden giebt, den Anhängern Jesu noch schwerer zugänglich, als der eines Reiches, in dem es wesentlich auf die Verwirklichung der Gerechtigkeit ankommt. Aber an seiner Person hingen sie, und indem Jesus sich als den hinstellt, um deßwillen sie jedes Opfer bringen müssen, ermuthigt er sie zu demselben und fordert sie im Blick auf die himmlische Ausgleichung zu freudiger Standhaftigkeit auf. So steht auch in dieser Reichspredigt zuletzt Er als der Gründer des Gottesreiches da, der für die Reichsgenossen ihr Ein und Alles ist; und dabei sollten seine Anhänger nicht an den Messias gedacht haben, der die verheißene Heilsvollendung bringt? Aber auch hier ist diese Würdestellung freilich nicht abhängig von der Königskrone und von den Attributen des Messiasthums im politisch-nationalen Sinne, sondern davon, daß er der Träger und Vertreter der Gerechtigkeit ist, um deretwillen alle Reichsgenossen Verfolgung leiden müssen.

Handelt es sich in dem Gottesreiche wesentlich um die Gerechtigkeit, so muß Jesus sagen, was er darunter verstehe, wie er sich stelle zur Gesetzesoffenbarung des alten Bundes, die ja recht eigentlich dazu bestimmt war zu lehren, worin die Gott wohlgefällige Lebensbeschaffenheit oder die Gerechtigkeit bestehe (vgl. 5. Mos. 6, 25). Wir sahen schon oben, wie man auf den Gedanken kommen konnte, daß er den neuen Wein in neue Schläuche füllen wolle (vgl. S. 509). Gerade wo das Bewußtsein von der Unzulänglichkeit der eigenen Gesetzeserfüllung noch nicht tief gegründet war, konnte seine Verheißung der Verwirklichung der Gerechtigkeit im Gottesreiche leicht so verstanden werden, als wolle er durch irgend welche neue Leistungen den Willen Jehova's vollkommen zu erfüllen und sein Wohlgefallen zu erwerben lehren (vgl. Marc. 10, 17. 20). Das wäre aber nichts Anderes gewesen, als eine Abrogation der alttestamentlichen

Seligpreisungen vier parallele Weherufe hinzugefügt über die Reichen, die Satten, die Lacher und die von der Welt Gepriesenen (6, 24—26), die sich schon durch ihre Adresse an nicht Anwesende und durch die eigenthümlich lucanische Auffassung von dem steten Verbundensein des Reichthums mit Gottentfremdung als sein Zusatz kenntlich machen. Auch die Matth. 5, 13—16 an diese zweite Hälfte des Einganges sich anschließenden Sprüche über den Jüngerberuf, so sinnig sie hier eingefügt sind, weil die geweissagten Leiden seine Anhänger demselben abtrünnig machen könnten, gehören, wie aus Lucas erhellt, der Bergrede nicht an und finden sich Luc. 14, 34 f. 11, 33 in ihrem ursprünglichen Zusammenhange.

Willensoffenbarung Gottes; darum soll man nicht wähnen, daß er gekommen sei, das Gesetz in seiner mosaischen Grundlage oder in seiner prophetischen Fortbildung aufzulösen. Er ist überhaupt nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Wie es das Grundgesetz jeder gesunden geschichtlichen Entwickelung ist, nicht negirend, auflösend, revolutionär aufzutreten, sondern neuschaffend, umbildend, conservativ, so kann vor Allem der Vollender der göttlichen Heilsoffenbarung der vorbereitenden Offenbarungsstufe gegenüber nicht ein Neues bringen, wodurch das Alte abgeschafft, sondern nur eines, wodurch es in seinem wahren Wesen realisirt wird. Wie er alle prophetische Weissagung erfüllt, indem er die in ihr angekündigten Heilsveranstaltungen Gottes zur Vollendung bringt, so will er auch die alttestamentliche Willensoffenbarung Gottes erfüllen in seinem eigenen Leben, wie in dem von ihm zu gründenden Gottesreich, in dem er die Gerechtigkeit verwirklicht in der vollkommenen Gesetzeserfüllung der Reichsgenossen (Matth. 5, 17).

Feierlich verbürgt Jesus die schlechthin unverbrüchliche Giltigkeit des göttlichen Gesetzes, von dem nicht der kleinste Buchstabe und nicht der kleinste Theil eines Buchstabens vergehen darf, so lange die Welt steht. Vergehen kann es überhaupt nur insofern, als, wenn der in ihm enthaltene Wille Gottes geschieht, es freilich aufhört bloßes Gesetz zu sein, aber dann erst recht als nicht bloß normative, sondern als verwirklichte Ordnung Gottes fortdauert. So hatte ja für ihn, der zunächst in seinem Leben das Gesetz zu erfüllen gekommen war, dasselbe im Grunde aufgehört Gesetz zu sein; sein Wille war eins geworden mit dem göttlichen, und dieser stand ihm nicht mehr gegenüber mit einem: „Du sollst“, weil Jesus ihn that mit seinem: „Ich kann nicht anders“. Und so wichtig ist ihm die Erfüllung des ganzen Gesetzes, daß er die Bedeutung, welche der Einzelne im Gottesreich erlangt, danach bemißt, wie er sich zu den scheinbar kleinsten Geboten im Gesetze stellt. Denn das Gesetz ist ein organisches Ganze, und nur der versteht die Erfüllung desselben, welche das Gottesreich bringen soll, der das Einzelne und Kleinste im Zusammenhange des Ganzen zu würdigen weiß und in der rechten Erfüllung, die er lehrt, zu seinem Rechte kommen läßt. Wer diesen Zusammenhang verkennt und, wenn auch im Einzelnen und Kleinsten, mit Zerstören beginnt, der zeigt eine geistige Unreife, welche auch im Gottesreich ihn nur eine sehr geringe Bedeutung erlangen läßt; wer aber die Vergangenheit versteht, der versteht

auch die Gegenwart, und weiß auch in ihr in Lehre und Leben das Rechte zu treffen (Matth. 5, 18 f.). Für die geschichtliche Betrachtung haben diese Erklärungen Jesu keinerlei Schwierigkeit.*) Es ist doch einfach undenkbar, daß ein Sohn Israels, welcher der Messias seines Volkes sein wollte, damit angehoben haben könnte, irgendwie sich gegen das alttestamentliche Gesetz zu erklären, das er mit seinem Volke als göttliche Willenskundgebung betrachtete. Als ihn der reiche Mann fragte, was er thun müsse, um des ewigen Lebens gewiß zu sein, hat Jesus ihn an die Gebote Gottes verwiesen und lauter alttestamentliche Gesetzesworte aufgezählt (Marc. 10, 19, vgl. Luc. 10, 25 f. 28). Und als er am Ende seines Lebens seine furchtbarsten Weherufe den Gesetzeslehrern seiner Zeit ins Angesicht schleuderte, hat er seine Anhänger angewiesen, Alles, was dieselben als Ausleger Mosis lehren, zu thun und zu halten (Matth. 23, 2 f.). Er hat nur die alttestamentliche Willensoffenbarung Gottes in ihrem ganzen Umfange und in ihrer ganzen Tiefe verstehen gelehrt und nach diesem Verständniß die Erfüllung des göttlichen Willens gefordert.

Eben darum konnte Jesus von einer Verwirklichung der Gerechtigkeit im Gottesreiche reden, die eine ganz neue war, die durch ein ganz neues Lehren und Thun des Gesetzes zu Stande kommen sollte. Denn freilich

---

*) Nur eine ungeschichtliche Zeit, die weder das Alte Testament verstand, noch das Neue, hat daran gezweifelt, ob wir hier echte Worte Jesu haben, oder nicht krassen Mißverstand einer Zeit, die ihre judenchristlichen Prätensionen dem Meister in den Mund gelegt hat. In neuerer Zeit findet man sich wohl mit dem Proteste Jesu gegen die Auflösung des Gesetzes ab, indem man durch willkürliche Umdeutung in das Erfüllen einen Sinn legt, welcher doch im Grunde auf eine Vervollkommnung desselben hinauskommt. Aber das Wort von der unvergänglichen Dauer des Gesetzes, das doch auch der Pauliner Lucas kennt und sich zurechtzulegen weiß (16, 17), deutet man entweder um auf eine Dauer bis zur Errichtung des Gottesreiches und sucht etwa im Fortschritt der Entwickelung der Wirksamkeit Jesu eine allmählige Auflösung wenigstens des ceremoniellen Theiles des Gesetzes nachzuweisen, oder man giebt es als judenchristlichen Einschub preis. Vollends das Wort vom Kleinsten im Gottesreiche deutet man als judenchristliche Polemik gegen den Apostel Paulus, der doch nie um einzelne Gebote des Gesetzes gemarktet, sondern den Gläubigen, der den Geist Christi empfangen, für dem ganzen Gesetz abgestorben erklärt hat (Gal. 2, 19), weil, wie in Christo selbst, durch den Geist in ihm erfüllt wird, was das Gesetz fordert, ohne ein äußeres Gesetz (Röm. 8, 4). Aber auch Jesus hat nie zwischen den Theilen des Gesetzes geschieden, weil er das Gesetz in seiner Gesammtheit für eine göttliche Willensoffenbarung hielt.

die Gesetzeserfüllung, wie sie die Schriftgelehrten seiner Zeit lehrten und die Pharisäer übten, erkannte er als eine völlig ungenügende. Wenn die Gerechtigkeit seiner Anhänger nicht eine um Vieles vorzüglichere war als die ihre, so waren sie noch garnicht in das Gottesreich eingegangen, in welchem die wahre Gerechtigkeit zur Verwirklichung kommen soll (Matth. 5, 20). Diese nämlich hielten sich an die äußere Form des Gesetzes, die doch gerade das Vergängliche an ihm war, was in der wahren Erfüllung von selbst fallen mußte. Der heilige Wille Gottes war in demselben, der alttestamentlichen Offenbarungsstufe entsprechend, größtentheils noch nicht in einer ewigen, allgemeingiltigen Weise offenbart, sondern in der Form eines Volks- und Rechtsgesetzes, wie es das staatliche und cultische Leben eines einzelnen Volkes regeln und in seiner Erfüllung von Menschen überwacht werden sollte. Es hatte als solches zu rechnen mit der Thatsache seiner empirischen Sündhaftigkeit, mit seiner rechtlichen Organisation, mit den Bedingungen seines nationalen Lebens. Indem nun die damalige Schriftgelehrsamkeit und Gesetzeserfüllung an dieser Form hängen blieb, hatte sie den Buchstaben des Gesetzes für sich, die Intention des Gesetzgebers gegen sich. Jesus lehrt trotz dieser Form des Gesetzes, das doch auch anders gerichtete Andeutungen enthält, in ihm die Offenbarung des absoluten Gotteswillens erkennen, nicht um denselben in der Form eines äußeren Gesetzes der Gemeinschaft seiner Anhänger aufzuerlegen, da keine irdische Gemeinschaft, in der noch Sünde vorhanden ist, ein solches Gesetz tragen könnte, sondern um ihn als das Ziel hinzustellen, dem sich die Verwirklichung des vollkommenen Gotteswillens im Gottesreiche fortschreitend anzunähern habe. In diesem Sinne entwickelt er im Folgenden an einigen Beispielen, wie nach seiner Auffassung der im Gesetz offenbarte Wille Gottes verstanden und erfüllt sein will. Er streitet nicht, wie man je und je in unbegreiflicher Verkehrtheit gemeint hat, gegen das Gesetz, das er nur eben erst für unverbrüchlich erklärt; er streitet auch nicht gegen pharisäische Glossen und Gesetzesverdrehungen. Was sie bei der Vorlesung und Auslegung des Gesetzes in den Synagogen aus dem Munde der Schriftgelehrten gehört haben, was von Alters her schon so und nicht anders den Vorfahren gesagt ist, das wird ja meist ausdrücklich in den Buchstaben des Gesetzes gefaßt oder regelrecht aus ihm abgeleitet. Aber dagegen streitet er, daß man in diesem auf concrete Verhältnisse berechneten Buchstaben den vollkommenen allgemeingiltigen Willen

Gottes erschöpft finde. Jesus war sich bewußt, nur die tiefste Intention des göttlichen Gesetzgebers zu verstehen, wenn er mit seinem „Ich aber sage Euch" die Art, wie sein heiliger Wille in der vollendeten Theokratie, im Gottesreich erfüllt sein will, dictatorisch zur Geltung bringt (5, 21—48).

An zweimal drei Gesetzesworten bringt Jesus diesen Gegensatz seiner Gesetzesauffassung zu der der Schriftgelehrten zur Anschauung. Das Rechtsgesetz des alten Bundes verbietet den Mord und den Ehebruch, weil das Thatsünden sind, die es allein recognosciren und bestrafen konnte. Wenn die traditionelle Gesetzeslehre dem fünften Gebote (2. Mos. 20, 13) die Glosse hinzufügte, daß der Mörder dem Localgericht zu überweisen sei, welches die Criminaljustiz übte (5. Mos. 21, 19), so war dagegen durchaus nichts einzuwenden. Verbot das Gesetz den Mord, so wollte es damit nicht einen theoretischen Ausspruch thun über das, was sittlich unerlaubt sei, sondern es beabsichtigte allerdings, die hier verbotene That dem Gerichte zu überweisen. Wenn man aber diesem Verbote nichts Anderes hinzuzufügen wußte, als jene Verweisung vor die richterliche Instanz, die freilich nur die äußere That vor ihr Forum ziehen konnte, so nährte man den Wahn, als ob das Verbot Gottes nur gegen diese äußere Thatsünde gerichtet sei. Jesus aber erklärt, daß im Gottesreiche, wo alle durch die väterliche Liebe Gottes, die sich zu ihnen herabneigt, Brüder geworden sind, schon die Zorngesinnung, aus welcher der Mord hervorgeht, ebenso strafbar sei, wie dieser selbst. Er veranschaulicht es an dem menschlichen Rechtsgange, der Verbrechen gleichen Grades vor dasselbe Forum verweist, und schwerere Verbrechen vor ein höheres Gericht, wie der, welcher dem Zorne Raum giebt und sich dadurch zum Schimpf- und Schmähwort hinreißen läßt, noch viel strafbarer sei (Matth. 5, 21 f.).*)

*) Wie Jesus daher die Zorngesinnung vor dasselbe Gericht verweist, wie den Mord, so das leichte Schimpfwort des gemeinen Lebens vor das Obergericht, das über die schwersten Verbrechen auf die schwerste Strafe erkannte. Und da über dem höchsten menschlichen Gericht als letzte Instanz nur noch das göttliche Gericht steht, in dem nur auf Eine Strafe erkannt wird, so ist der, welcher das gehässige Schmähwort gegen den Bruder ausspricht, dem göttlichen Zornesfeuer in der Hölle verfallen. Jesus will also nicht einen neuen Instanzenzug für die Gemeinschaft der Reichsgenossen etabliren, er will auch nicht zwischen Vergehungen unterscheiden, für welche die menschliche Strafe genügt und welche der göttlichen verfallen, sondern er will zeigen, wie das von

Ebenso steht es mit dem Ehebruch. Gewiß hat Jesus nichts dagegen, wenn in der hergebrachten Gesetzeslehre das sechste Gebot eingeschärft wird (2. Mos. 20, 14), welches nur die grobe Thatsünde berücksichtigt, die das Rechtsgesetz des alten Bundes allein zur Cognition ziehen und bestrafen konnte (vgl. 3. Mos. 20, 10). Aber vor Gott gilt schon die ehebrecherische Begierde als Ehebruch d. h. sie ist ebenso strafwürdig, wie er. Wenn der verheirathete Mann der sich in ihm regenden unreinen Begierde auch nur soweit nachgiebt, daß er sein Auge auf einem anderen Weibe ruhen läßt, so hat er bereits dem eigenen Weibe in seinem Herzen die Treue gebrochen und ist ebenso strafwürdig, wie der Ehebrecher (Matth. 5, 27 f.).*) Hier wird vollends klar, wie Jesus die Intention des Gesetzgebers einfach nach dem zehnten Gebote (2. Mos. 20, 17) deutet.

Dem zweiten Gesetzesworte fügt Jesus noch ein drittes an, das ebenfalls auf Heilighaltung der Ehe abzielt. Wenn die Gesetzeslehrer bei vorkommender Entlassung des Weibes durch den Mann geboten, demselben einen förmlichen Abschied zu geben durch das Rechtsdocument des Scheidebriefes, so war das nach dem Gesetze ganz in der Ordnung (5. Mos. 24, 1). Mit Unrecht sagt man, sie hätten das Gesetz durch Weglassung des Scheidungsgrundes verstümmelt; denn der in jener Gesetzesstelle durch einen sehr dunklen Ausdruck bezeichnete, über dessen Bedeutung man von Alters her stritt, war auch bei der strengsten Auslegung sehr dehnbarer Natur und jedenfalls ganz in das subjective Befinden des Mannes gestellt, so daß es ein Scheidungsgrund

---

Menschen oft so leicht genommene Zorneswort vor Gott noch strafwürdiger sei, als die noch vor ihrem Ausbruche bewahrte Zorngesinnung, obwohl diese schon an sich der schwersten Thatsünde des Mordes gleich zu achten ist und damit der schwersten Strafe verfällt, so daß hier das Strafmaß überall ein incommensurables ist. Da der Spruch 5, 25 f. offenbar Luc. 12, 58 f. seine richtige Stelle hat, wo er auch allein sein vollkommen durchsichtiges Verständniß gewinnt, so wird auch 5, 23 f. ein von dem Evangelisten eingefügter Ausspruch Jesu sein und derselbe durch beide zeigen wollen, wie, eben weil der Zorn so strafbar ist, der, welcher ihn erregt hat, alles thun muß um den zürnenden Bruder zu besänftigen.

*) Auch hier handelt der Spruch 5, 29 f. davon, was der Reichsgenosse zu thun hat, wenn sich trotzdem die böse Begierde in ihm regt. Aber wir werden diesen Spruch in seinem ursprünglichen Zusammenhange Matth. 18, 8 f. wieder begegnen, in welchem er trotz seiner kräftigen Symbolik auch allein gegen jedes Mißverständniß gesichert ist.

im juridischen Sinne garnicht war, weshalb derselbe auch in den Scheidebrief nicht aufgenommen wurde. Aber wenn der Gesetzgeber voraussetzt, daß die in einem sündhaften Volke leider vorkommende Scheidung (vgl. Marc. 10, 5) wenigstens in rechtlichen Formen vollzogen werde, woran Jesus wahrlich kein Titelchen geändert haben wollte, so war damit nicht gesagt, daß dieselbe vor Gott recht sei. Indem Jesus erklärt, daß jeder, der sein Weib entläßt und eine Andere heirathet, die Ehe bricht und ebenso jeder, der eine Entlassene heirathet, giebt er zu verstehen, daß in Gottes Augen die Ehe mit der Entlassenen einfach fortbestehe und also nach dem vollkommenen Gotteswillen die Ehe unauflöslich sei (Matth. 5, 31 f.). Wie er diesen Gotteswillen in der Schrift Alten Testaments ausdrücklich ausgesprochen gefunden hat und also auch hier nur das Gesetz nach der tiefsten Intention des Gesetzgebers gedeutet, hat er später ausdrücklich nachgewiesen (Marc. 10, 6—9).*)

Die alttestamentliche Theokratie bedurfte, wie jedes Gemeinwesen, in dem noch Sünde herrscht, des Eides und des Wiedervergeltungsrechts; daher konnte das Gesetz des alten Bundes nur gebieten, daß der Eid nicht gebrochen, daß das Strafrecht nach der Norm der Gerechtigkeit geübt werde. Allerdings standen die Worte, in welche die Schriftgelehrten die Verpflichtung gegenüber assertorischen und promissorischen Eiden zusammenzufassen pflegten (Matth. 5, 33), direct nicht in der Schrift; aber sie ergaben sich doch unmittelbar aus alttestamentlichen Stellen (3. Mos. 19, 12, 4. Mos. 30, 3) und sprechen aufs Präciseste das Verbot des Meineids und des Treubruchs aus, von dem Jesus doch

---

*) Die Form des Ausspruches Jesu wider die Wiederverheirathung ist jedenfalls Luc. 16, 18 ursprünglich erhalten, da ihn auch Marcus nach 10, 11 f. offenbar nur in dieser Form kennt. Der erste Evangelist hat, um ein directeres Verbot der Ehescheidung zu gewinnen, denselben so gewandt, daß der, welcher sein Weib entläßt und ihm so scheinbar das Recht zur Wiederverheirathung gewährt, dasselbe zum Ehebruch verleitet. Daher fügt er auch den Ausnahmefall hinzu, wo ein Mann sein Weib entläßt um Hurerei willen, weil er sie dann nicht mehr zum Ehebruch verleitet, sondern sie bereits eine Ehebrecherin ist. An einen Ehescheidungsgrund in unserem Sinne hat auch der Evangelist nicht gedacht, und noch weniger Jesus, der ja überall als selbstverständlich voraussetzt, daß es eine Ehescheidung vor Gott nicht giebt, und nur die Wiederverheirathung als Ehebruch brandmarkt, damit selbst bei vorgekommener Entlassung der Weg zur Wiederversöhnung und so zur Erfüllung des vollkommenen Gotteswillens offen bleibe.

wahrlich nichts abdingen will. Die spitzfindigen Unterscheidungen, welche sie machten zwischen den bei Jehova selbst geschworenen Eiden und zwischen allerlei anderen Eidesformeln, beseitigt Jesus einfach durch die Erwägung, daß auch die letzteren doch im Grunde alle auf den Schwur im Namen Gottes herauskommen; denn Himmel und Erde kann man doch nur zu Zeugen anrufen, sofern jener der Thron Gottes und diese seiner Füße Schemel ist (Jes. 66, 1), und die heilige Stadt Jerusalem, sofern sie die Stadt des großen Königs der Theokratie ist (Psalm 48, 3); und bei seinem Haupte, auf dem man kein Haar weiß oder schwarz zu machen vermag, kann man doch nur schwören, sofern man die Strafe Gottes für den Meineid auf sein Haupt herabruft. Was Jesus jenem Gesetzeswort entgegenstellt, ist die Thatsache, daß der Eid überhaupt aus der Sünde stammt, daß nur die Herrschaft der Unwahrhaftigkeit und Untreue, sowie das dadurch hervorgerufene Mißtrauen den Eid zur Nothwendigkeit macht. Daher muß im Gottesreiche, wo Wahrhaftigkeit und Treue zur Herrschaft gelangen, der Eid überall fortfallen und an seine Stelle die schlichteste Versicherung treten, die auch ohne Eidschwur die volle Glaubwürdigkeit verbürgt (5, 34—37).*)

Ebenso hatte schon das alttestamentliche Gesetz (2. Mos. 21, 24) den Grundsatz aufgestellt, daß die Wiederherstellung des verletzten Rechts nicht über die äquivalente Strafe für das begangene Verbrechen hinausgehen dürfe: Auge um Auge, Zahn um Zahn (Matth. 5, 38); und dabei soll und muß es bleiben in jeder Rechtsordnung. Aber schon das Alte Testament war keineswegs bloß Rechtsgesetz, sondern verbot Rachsucht und Wiedervergeltung im Verkehr der Volksgenossen untereinander (3. Mos. 19, 18. Sprüchw. 20, 22. 24, 29, vgl. besonders Klagel. 3, 30 mit Matth. 5, 39). Jesus handelt also ganz im Sinne des alttestamentlichen Gesetzgebers, wenn er an einer Reihe von Beispielen ausführt, wie der vollkommene Gotteswille, der im Gottesreiche verwirklicht werden soll, verlangt, daß die duldende opferbereite Liebe überhaupt

*) So wenig in irgend einer irdischen Gemeinschaft das Gottesreich sich vollkommen verwirklicht, so wenig hat Jesus damit Recht und Pflicht des obrigkeitlich geforderten Eides antasten wollen, den er selbst ohne Bedenken geschworen hat (Marc. 14, 61 f.); aber er hat darauf hingewiesen, daß mit der Verwirklichung des vollkommenen Gotteswillens das Bedürfniß des Eides überhaupt wegfällt.

auf alles Rechtsuchen verzichte.*) Gewiß ist es unser Recht, gegen rohe Mißhandlung zur Abwehr zu schreiten. Aber dies kann nicht geschehen, ohne daß man selbst Gewaltthat gegen den Nächsten übt. Daher sagt Jesus: Wer Dich schlägt auf Deine rechte Wange, dem biete auch die andere (zum Schlagen) dar. Widerstand reizt, Sanftmuth, die Alles zu dulden bereit ist, entwaffnet den Gegner; für die schimpfliche Mißhandlung Sühne zu verlangen, wäre unser Recht, den Nächsten durch Beschämung zur Erkenntniß seines Unrechts zu bringen, ist unsere Liebespflicht. Das zweite Beispiel zeigt den Gegner gewillt, mit seinem Nächsten zu prozessiren, für eine angebliche Schuld ihm das Unterkleid abpfänden zu lassen. Hier ist der ordentliche Weg, sein Recht zu erstreiten, vom Gegner selbst gewiesen. Aber der Jünger Jesu soll ihm lieber mehr geben, als er im Prozeß zu gewinnen hofft, auch das kostbarere, unentbehrlichere Oberkleid, damit es nur überhaupt nicht zum Rechtsstreit komme. Den Prozeß kann man gewinnen, aber den verbitterten Gegner hat man dann doppelt sich zum Feinde gemacht. Durch das Opfer beider Kleider kann man ein Herz gewinnen, das durch die Macht solcher Liebe überwunden wird; und selbst sein Recht vergiebt man nicht, da die Zugabe zeigt, daß man nicht gezwungen gab. Im dritten Beispiel ist es mehr die Form, in welcher der Nächste unser Recht verletzt; er commandirt, wo er bitten sollte. Und handelt es sich nur um tausend Schritt, die man mit ihm gehen soll, unser Rechtsgefühl empört sich dagegen, uns zu einer Dienstleistung requiriren zu lassen, zu der wir nicht verpflichtet sind. Trotzdem folgt der Jünger Jesu, ja er geht statt einer Meile zwei mit dem unbescheidenen Dränger. Er durfte auf sein Recht pochen und erzwungene Wohlthat weigern; aber indem er mehr thut als gefordert, zeigt er in heilsam beschämender Weise, daß die Liebe nicht zur Dienstleistung gezwungen zu werden braucht. Darin liegt ja das Wesen aller wahren Liebe, daß sie Verzichtleistung auf das bloße Recht ist. Auch dem Bittenden gegenüber fragt sie nicht, ob man zum Geben rechtlich ver-

*) Er erörtert nicht die Frage, ob und wann die Rücksicht auf die objectiven Güter des Gemeinschaftslebens oder selbst auf die mögliche Verhärtung des Beleidigers in seiner Bosheit ein solches Rechtsuchen zur Pflicht machen kann, er fordert kategorisch eine Gesinnung, die für sich selbst zu jeder Uebung sanftmüthigen Duldens und zu jedem Opfer bereit ist, weil nur sie auch in solchen Fällen das richtige Verhalten lehren kann.

bunden ist, sondern sie giebt; auch den, der borgen will (natürlich ohne Zinsen, die nach 2. Mos. 22, 24 verboten sind), weist sie nicht ab, obwohl man Niemandem zu leihen verpflichtet ist (Matth. 5, 39—42). Wo solche Liebe, die der vollkommene Gotteswille verlangt, herrschend wird, da hört das Bedürfniß einer Rechtsordnung auf, wie das des Eidschwurs, wo Wahrhaftigkeit und Treue herrscht; denn durch sie wird das Unrecht wirksamer überwunden und für die Zukunft unmöglich gemacht, als durch die Wiedervergeltung, mit der das Strafrecht droht.

Damit ist von selbst der Uebergang gebahnt zu dem letzten Stücke der Gesetzesauslegung. Jesus hat als das eigentliche Princip des Gesetzes, von dem alle Einzelbestimmungen desselben abhängen, neben dem Gebote der Gottesliebe das der Nächstenliebe erklärt (Matth. 22, 37—40); auf dies Gebot mußte daher jede Besprechung einzelner Gebote hinauskommen, und auch dies Gebot bedurfte einer solchen. Freilich an dem Wortlaute des Gesetzes (3. Mos. 19, 18) war auch hier nichts zu ändern und zu bessern; denn für den Menschen, wie er von Natur ist, giebt es kein höheres und kein ihm näher liegendes Maß der Nächstenliebe als die Selbstliebe. Wenn die Schriftlehre jener Zeit hinzufügte: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen (Matth. 15, 43), so war das die einzige der Schrift nicht entnommene Glosse, die Jesus anführt, und sie trägt deutlich genug den Charakter des nachexilischen Judenthums in seiner Exclusivität gegen alle Völker umher; aber auch sie war doch zuletzt nicht gegen den Sinn des Alten Testaments.*) Die in diesem nach Gottes Willen aufgerichtete Scheidewand zwischen Israel und den

*) Daß die Schriftgelehrten dabei an den Privatfeind gedacht, was ohnehin mit zahlreichen selbst für sie unübersehbaren Aussprüchen des Alten Testaments im Widerspruch stände, ist schon darum undenkbar, weil nicht von der Gestattung, sondern vom Gebot des Hasses die Rede ist, das nur auf den Nationalfeind gehen kann. Aber so schroff dies Gebot ausgesprochen und so leidenschaftlich es erfüllt wurde; daß es gar keinen Anhalt im Alten Testament hätte, kann man nicht behaupten. Thatsächlich ging doch das Liebesgebot (3. Mos. 19, 18), wie schon der Parallelismus zeigt, ausschließlich auf den Volksgenossen, während der Fremde ausdrücklich von den Humanitätspflichten gegen diese ausgeschlossen blieb (5. Mos. 15, 3. 23, 21). Es lag eben in den Bedingungen des israelitischen Volkslebens, daß, wenn dasselbe von der Vermischung mit heidnischem Unwesen rein erhalten werden sollte, das alttestamentliche Gesetz die schroffste Scheidewand zwischen ihm und den Völkern umher aufrichten mußte (vgl. 5. Mos. 7, 1—5).

Heiden war freilich längst vielfach gefallen; und sie noch vollends niederzureißen, hat Jesus nicht einmal der Mühe werth gehalten (vgl. Luc. 10, 36). Ebensowenig aber ist seine Absicht, erst die Liebe gegen den Privatfeind zu lehren, die schon das Alte Testament in so rührenden Exempeln vorgeführt und in so eindringlichen Worten gefordert hatte (vgl. 2. Mos. 23, 4 f. Sprüchw. 24, 17. 25, 21. Hiob 31, 29 vgl. Psalm 7, 5).*) Allerdings hebt er hervor, daß die natürliche Liebe, die im Grunde nur Gegenliebe sei und sich in ihren Erweisungen auf den Kreis der Verwandten und Volksgenossen beschränke, sich auch bei Zöllnern und Heiden finde und, sittlich angesehen, noch ganz werthlos sei (Matth. 5, 46 f.), um anzudeuten, daß die Liebe, welche die Reichsgenossen als Söhne Gottes und Brüder untereinander verbindet, über diese natürliche Liebe noch nicht hinausgehe. Nicht umsonst aber hatte er schon vorher von dem Gegensatz gesprochen, der sich zwischen den Bekennern seines Namens und zwischen ihren Verfolgern aufthue (5, 11). Ueber diesen Gegensatz, der so tief, wie nur irgend der religiöse Gegensatz, welcher Israel von den Völkern umher schied, und der so leicht eine ebenso unübersteigliche Kluft aufzurichten scheinen konnte, wie die Scheidewand, durch welche das Alte Testament Israel von den Heiden trennte, auch über ihn sollte nach dem vollkommenen Gotteswillen die Liebe eine Brücke schlagen, damit sie fortan eine schrankenlose sei. Statt aller Liebeserweisungen hat Jesus aber nach dem ursprünglichen Texte nur Eine genannt; denn Alles vermag für sie zu thun, wer für seine Feinde beten kann. „Ich aber sage Euch: Liebet Eure Feinde und betet für Eure Verfolger“ (Matth. 5, 44).

Hier aber war die Stelle, wo Jesus nicht dabei stehen bleiben konnte, ein neues Gesetz zu geben, zu sagen, worin die neue Gerechtigkeit bestehe, die durch Erfüllung des vollkommenen Gotteswillens im Gottesreiche verwirklicht wird. Er mußte vielmehr darauf hinweisen, wie die Verheißung, mit der er begann, daß die Gerechtigkeit im Gottesreiche sich verwirklichen werde (5, 6), erfüllt werden solle. Alle Verbote des Zorns und der unreinen Begierde, der Unwahrhaftigkeit, die den Eid nothwendig macht,

*) Die immer nur noch zu gangbare Vorstellung, als ob Jesus erst das Gebot der Nächstenliebe, oder wenigstens der Feindesliebe, gebracht habe und als ob dies wohl gar der Hauptinhalt seiner Lehre gewesen sei, beruht nicht nur auf einer ganz ungeschichtlichen modern moralisirenden Betrachtung seiner Wirksamkeit, sondern auch auf völliger Unkenntniß des Alten Testaments.

und selbst des Rechtsuchens kann sich der Mensch zur Noth abzwingen, aber Liebe zu den Feinden und Verfolgern kann er sich nicht geben. Hier muß ein Neues in ihm geschaffen werden von oben her, und es wird geschaffen in dem Reichsgenossen. Denn der Reichsgenosse ist ein Sohn Gottes d. h. ein Gegenstand seiner väterlichen Liebe geworden; und der Sohn kann nicht anders als streben, seinem Vater ähnlich zu werden. Jesus sagt nicht, daß er es werden soll; er setzt als selbstverständlich, als schlechthin nothwendig voraus, daß er es werden will, und weist nur den Weg, auf dem er es werden kann. In der Feindesliebe kann er es werden; denn der Vater im Himmel läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte (Matth. 5, 45). Man hat sich gewundert, daß Jesus nicht der viel größeren Liebe gedenkt, die Gott durch die Sendung des Messias seinem Volke kund gethan, und vergißt dabei, daß diese, obwohl in ihrer Intention eine allumfassende, doch thatsächlich nur den Reichsgenossen zu Theil wird. Aber das erquickende Sonnenlicht scheint wirklich Allen in gleicher Weise, und der fruchtbare Regen ergießt sich auf Alle ohne Wahl.

Und doch hat Jesus die neue Gottesoffenbarung nicht vergessen, die in ihm erschienen war, indem er Israel das verheißene Heil brachte und das Gottesreich aufrichtete, in welchem jeder Einzelne der väterlichen Liebe Gottes gewiß wird. Denn auf diese Offenbarung seiner höchsten Liebe, welche nunmehr als die wesentliche Vollkommenheit Gottes erkannt wird, bezieht es sich, wenn Jesus diese Ermahnung an seine Jünger schließt: So sollt nun ihr vollkommen sein, wie euer Vater, der himmlische, vollkommen ist (Matth. 5, 48). Das ist die letzte und höchste Gesetzesauslegung Jesu, die Summa derselben, welche das Gesetz des alten Bundes im Lichte des neuen ganz neu auffassen lehrt. Denn unverkennbar ist die Anspielung an das Grundgebot des Alten Testaments: Ihr sollt heilig sein; denn ich bin heilig (3. Mos. 11, 44 f.). An die Stelle der göttlichen Heiligkeit d. h. seiner Erhabenheit über alle creatürliche Unreinheit tritt der positive Begriff der göttlichen Vollkommenheit, deren Wesen die allumfassende, selbstlos gebende Liebe ist. Und an die Stelle des in seiner Heiligkeit auf ewig von dem unreinen Volk geschiedenen Gottes, dem das Volk nur durch die peinlichste Enthaltung von allem Verunreinigenden und durch die im Gesetz vorgeschriebenen Ordnungen der Reinigung zu nahen sich würdig machen kann, tritt auf Grund der neuen

Gottesoffenbarung der Vater im Himmel, der sich in Liebe zu seinen Kindern herabneigt und dadurch bewirkt, daß diese ihm ähnlich werden müssen und können. Aber auch dies war nicht eine Erneuerung oder Verbesserung des Gesetzes, sondern die richtige Deutung desselben im Sinne des Gesetzgebers, dessen tiefsten Sinn und Willen Jesus in der Gottesthat seiner Sendung las.*)

Nicht nur gegen die Gesetzesauslegung der Schriftgelehrten, sondern auch gegen die Gesetzeserfüllung der Pharisäer richtete sich die Antithese Jesu (Matth. 5, 20). Der Grundfehler der letzteren bestand aber darin, daß sie zuletzt nicht um Gottes willen, sondern um der Menschen willen geübt ward. Ihre Auffassung des Gesetzes, wonach die Gerechtigkeit wesentlich in der pünktlichen Erfüllung einzelner, das äußere Leben betreffender Verordnungen bestand, ermöglichte diese Ostentation; die Art, wie ihnen die Gesetzeserfüllung Parteisache geworden war und die Stellung und Bedeutung des Einzelnen in der Partei davon abhing, wie weit er öffentlich als ein echter Repräsentant derselben erschien, mußte dieselbe nothwendig provociren. Jede Erfüllung des göttlichen Willens aber, welche derartige Nebenzwecke verfolgt, ist sittlich werthlos, sie vermag das göttliche Wohlgefallen und damit den himmlischen Lohn nicht zu erwerben, weil sie ihren Lohn sucht und bereits empfängt in der Ehre vor den Menschen (Matth. 6, 1). Galt dies schon von der Gesetzeserfüllung selbst, so in noch höherem Grade von den Tugendübungen, in welchen man schon von Alters her (vgl. Tob. 12, 9) eine besondere Beweisung der Frömmigkeit und somit eine übergesetzliche Gerechtigkeit zu finden meinte, vom Almosengeben, Beten und Fasten. An diesen drei Stücken führt daher Jesus in einer durch ihren fast wörtlichen Gleichlaut um so

*) Lucas hat vollkommen richtig erkannt, wie in der Erörterung über das Liebesgebot die Gesetzesauslegung Jesu gipfelt, und, da er diese als solche wegläßt, den Spruch über die Feindesliebe in ausgeführterer Form vorangestellt (6, 27 f.) und ihm subsumirt, was er von den Sprüchen über die sanftmüthige, duldende, opferbereite Liebe aufnehmen konnte (V. 29 f.). Besonders ausführlich und durch neue Beispiele bereichert bringt er dann die Sprüche von der Liebe, die auch die Sünder haben (V. 32—34), um endlich zur Feindesliebe nach dem Vorbilde Gottes zurückzukehren (V. 35 f.). Im Einzelnen zeigt sich überall, daß die ursprüngliche Rede bei Matthäus nicht nur vollständiger, sondern auch treuer erhalten ist, als bei Lucas, wo das Interesse für die Einschärfung und unmittelbare Application der aufbehaltenen Worte Jesu überall durchschlägt.

nachdrucksvolleren Weise die Werthlosigkeit solcher Gerechtigkeitsübung aus und stellt ihr die wahre Beweisung der Frömmigkeit gegenüber, die im Verborgenen geschieht, weil es ihr nicht darauf ankommt, von den Menschen gesehen zu werden, und die darum von Gott allein, aber von ihm, der ins Verborgene schaut, auch gewiß ihren Lohn empfängt.

Es ist bezeichnend für seine damalige Stellung zur pharisäischen Partei, daß Jesus in dieser Einzelpolemik dieselbe schonender Weise nicht nennt. Aber er hat sie in drastischen, fast ironischen Zügen abgemalt, diese heuchlerischen Tugendmuster, die bei aller Beweisung ihrer Frömmigkeit, welche doch scheinbar das Wohlgefallen Gottes erzielen wollte, nur darauf sehen, daß sie von den Menschen gesehen werden. Wie der Schall der Posaune vor dem Posaunenbläser hergeht, sein Kommen ankündigend, so suchen sie Geräusch und Aufsehen zu machen mit ihrem prahlerischen Almosengeben in den Synagogen und auf den Gassen, während die wahre Wohlthätigkeit im Verborgenen giebt, so daß die Linke nicht einmal weiß, was die Rechte thut (6, 2—4). In den Synagogen, wo Vieler Augen auf sie sehen, stellen sie sich hin, um die Inbrunst ihrer Andacht schauen zu lassen, und an den Straßenecken, wo der Verkehr am lebhaftesten, lassen sie sich von der Gebetsstunde überraschen, um ihre Pünktlichkeit in der Einhaltung derselben vor Aller Augen zu beweisen, während der echte Beter sich im Kämmerlein verschließt, um auch nicht von der Neugier im Gebet überrascht zu werden (6, 5 f.). Wenn sie ihre Fasten halten, nehmen sie eine recht traurige Miene an und bestreuen sich mit Asche, daß ihr Angesicht kaum mehr zu sehen ist, damit nur jedermann sehe, wie sie Bußtag feiern. Wer aber aus innerem Drange fastet, der wird sich damit so wenig vor den Menschen zeigen, daß er vor ihnen vielmehr erscheint wie einer, der sich zum Freudenmahl bereitet (6, 16—18).*)

---

*) Schon die Art, wie das über den rechten Inhalt des Gebetes im Gegensatz zum heidnischen Plappern Gesagte und an dem Mustergebet Exemplificirte der Tendenz dieses Abschnitts völlig fremd ist und die parallele Durchführung der drei Beispiele störend unterbricht, zeigt evident, daß 6, 7—15 nicht hierher gehört, und dies wird durch Luc. 11, 1—4, wo der Anlaß, bei welchem Jesus das Mustergebet gegeben, noch geschichtlich erhalten ist, aufs Schlagendste bestätigt. Auch der Abschnitt 6, 19—34 ist Luc. 12, 22—34 in seinem ursprünglichen Zusammenhange erhalten und ist erst durch Matth. 6, 33, wo die Beziehung auf die Gerechtigkeit des Gottesreiches eingetragen, in die Bergrede eingegliedert.

Nur die Kehrseite dieses pharisäischen Tugendstolzes, der mit seiner Frömmigkeitsübung vor den Menschen prunkt, ist das hochmüthige Richten Anderer, das wohlgefällig auf ihre Sünden und Fehler herabblickt, um dadurch seinen eigenen Werth ins hellste Licht zu stellen (vgl. Luc. 18, 11), und der scheinheilige Eifer, mit dem man für die Erfüllung des Gesetzes Gottes im Volke zu wirken vorgab, während man doch nur für die Herrschaft der eigenen Partei arbeitete. Wie die wahre Gerechtigkeitsübung allein um Gottes willen geschehen muß, so muß sie auch eine demüthige sein, die im Bewußtsein der eigenen Mangelhaftigkeit sich nie über Andere erhebt. Auch hier hat Jesus es nicht für erforderlich geachtet, seinen Ausspruch erst gegen das Mißverständniß zu verwahren, als wolle er das Richten dem wehren, dem es sein Beruf zur Pflicht macht, oder das gute Recht eines sittlichen Urtheils irgendwie verschränken. Aber das unberufene Aufspüren fremder Fehler und das lieblose Aburtheilen über den sittlichen Werth des Nächsten nennt er ein Richten, dem er mit gleichem Gerichte droht, und erinnert daran, wie der Gedanke, einst von Gott mit gleichem Maße gemessen zu werden, dem seiner eigenen Schwächen Bewußten alles Richten verleiden muß (Matth. 7, 1 f.). Man täuscht sich damit, wenn man solches Richten mit dem Vorgeben beschönigen will, daß man um die verletzte Gerechtigkeit eifert oder die Besserung des Nächsten beabsichtigt. Wem es darum in Wahrheit zu thun ist, der würde zunächst die viel größeren Fehler bei sich selbst wahrnehmen, während der Hochmuth nur für die kleinen Schwächen des Nächsten ein offenes Auge hat, und mit dem Bessern bei sich selbst anfangen, da sonst aller angebliche Eifer für das Gute ein heuchlerischer und seine wahre Quelle die Lust am Tadeln und Kritteln ist, in dem man sich selbst bespiegelt (7, 3—5).

Derselbe Hochmuth aber, der immer nur die Fehler am Anderen sieht und nicht die eigenen, ist auch geneigt, immer nur zu fragen, was der Nächste ihm schuldet, und nicht wozu er dem Nächsten verpflichtet ist. Ehre und Anerkennung verlangten die Pharisäer von allem Volk; aber daß auch Andere etwas von ihnen zu verlangen hätten, das ahnten sie nicht. Wie man die fremden Fehler am leichtesten sieht, so merkt man umgekehrt am eigenen Bedürfniß am leichtesten, was man von Anderen zu verlangen hat, was in der Gemeinschaft Pflicht sei. Daher sagt Jesus: Was ihr irgend wollt, das Euch die Menschen thun sollen, das

thut auch ihr ihnen ebenso. Der Volksmund bei Juden und Heiden kennt diesen Satz wohl, aber in negativer Form, wo er die Maxime des kalten Egoismus ist, der allem feindseligen Thun entsagt, um sich vor gleicher Verletzung zu bewahren. Im Munde Jesu spricht er das tiefste Grundgesetz alles sittlichen Gemeinschaftslebens aus, wonach Jeder den Anderen als gleichberechtigt anerkennen soll und das eigene Bedürfniß zum Maßstabe der Pflicht gegen ihn machen. So lehrte schon das Alte Testament selbst die Liebespflicht bemessen an der natürlichen Selbstliebe (3. Mos. 19, 18); und wie Jesus später sagte, daß von ihr alle anderen Gebote abhängen (Matth. 23, 40), so sagt er hier, daß in diese Regel sich das Gesetz und die Propheten d. h. die ganze alttestamentliche Willensoffenbarung Gottes zusammenfaßt, daß er auch damit nur zeigen will, wie man den Willen Gottes vollkommen erfülle (7, 12). Denn des Menschen höchstes Bedürfniß ist doch zuletzt Liebe; und wer jedem die Liebe gewährt, die das eigene liebebedürftige Herz verlangt, der hat in Wahrheit das ganze Gesetz erfüllt.*)

Indem Jesus so ausdrücklich zu dem Ausgange seiner Erörterungen zurückkehrt (vgl. 5, 17), ist das Thema der Bergrede sichtlich erschöpft. Wie dieselbe aber einen feierlichen Prolog hatte, so hatte sie auch einen Epilog. War ihre Absicht, die Erfüllung des Gesetzes, die Jesus im Gottesreiche herbeiführen wollte, zu unterscheiden von der Gesetzeserfüllung, wie sie die derzeitigen Volksführer lehrten und übten, so mußte sie schließen mit einer Warnung vor diesen falschen Volkslehrern. Aber auch hier nennt er sie nicht, sondern er redet von ihnen in einem Gleichnißwort. Kann auch ein Blinder einem Blinden den Weg zeigen? Werden sie

*) Daß Matth. 7, 1—5 in der ursprünglichen Bergrede stand, zeigt Luc. 6, 37 f., wo die beiden ersten Sprüche sehr reich und vielleicht in Reminiscenz an andere Sprüche der Ueberlieferung, die dem Gedanken doch eine etwas andere Wendung geben, ausgeführt sind, und 6, 41 f., wo die zweite Hälfte fast wörtlich erhalten. Auch den ebenso gewiß ursprünglichen Spruch Matth. 7, 12, von dem Lucas natürlich die Beziehung auf die Gesetzesauslegung weglassen mußte und der dadurch seine Bedeutung als Schlußspruch verlor, hat er 6, 31 anderweitig einzureihen versucht. Dagegen kann der Spruch, der von anderer Seite her dem verkehrten Besserungseifer seine Schranke zieht (Matth. 7, 6), und die Spruchreihe 7, 7—11, die wohl in diesem Zusammenhange auf das Gebet für den Anderen verweist, wo die Voraussetzungen für die eigenen Bemühungen zu seiner Besserung fehlen, und die doch Luc. 11, 9—13 zweifellos ihren ursprünglichen Zusammenhang hat, hier unmöglich ursprünglich sein.

nicht beide in die Grube fallen (Luc. 6, 39)? Ja mehr noch, solche blinde Leiter sind in Wahrheit nicht Volksführer, sondern Verführer. Mögen sie noch so gleißend scheinen im Schmuck ihrer scheinheiligen Frömmigkeitsübung, sie sind wie reißende Wölfe, in Schafskleider gehüllt, weil sie, um ihre Herrschsucht zu befriedigen, das Volk durch ihre Verführung ins Verderben stürzen (Matth. 7, 15). An ihren Früchten soll man sie erkennen. So gewiß jedes Gewächs nur Früchte seiner Art bringen und nur ein gesunder Baum gesunde Früchte tragen kann, so gewiß erkennt man an ihrer äußerlichen, scheinheiligen, hochmüthigen Tugendübung, daß ihre Gesetzesauffassung eine falsche, daß ihre Gesetzeslehre nicht die rechte ist (7, 16—18). Darum sollen seine Anhänger sich vor ihnen hüten und sich den einzigen rechten Lehrer und Leiter wählen, den Gott ihnen gesandt hat. Aber freilich kommt es nicht nur darauf an, ihn als den rechten Lehrer anzuerkennen, sondern ihm auch zu folgen und den Willen des Vaters im Himmel zu thun, wie er ihn erfüllen lehrt (7, 21). Damit bahnt sich Jesus den Uebergang zu der herrlichen Schlußparabel, in welche die Rede ausläuft (V. 24—27).*) Nur der, welcher seine Worte hört und thut, ist gleich dem klugen Manne, der sein Haus auf den Fels baute. Und herabstieg der Regen,

---

*) Die Parabel, mit welcher der Epilog begann, hat Lucas allein erhalten; denn daß sie hier ursprünglich ist, zeigt Matth. 15, 14, wo sie nur nach eigener Combination in den Marcustext eingeflochten ist. Lucas hat, indem er den Spruch Matth. 10, 24 damit verbindet (6, 40), denselben zum Ausgangspunkt einer zweiten Hälfte der Bergrede gemacht, in welcher er zeigt, wie einer dem Anderen zum Heile gereichen kann. Ihr hat er die Sprüche vom Splitterrichten subsumirt (V. 41 f.) und das Gleichniß vom Baum und seinen Früchten, das er aber mit dem ähnlichen aus Matth. 12, 33 ff. verflicht (V. 43—45), um dann mit dem Grundgedanken von Matth. 7, 21 (Luc. 6, 46) zu der Schlußparabel überzuleiten (6, 47—49). Der erste Evangelist hat entsprechend der umfassenderen Bedeutung, die er der Bergrede durch seine Zusätze gegeben, den Eingang des Epilogs gebildet durch die Worte von der engen Pforte und dem schmalen Wege (7, 13 f.), deren ursprünglichen Zusammenhang wir Luc. 13, 24 ff. finden werden. Ob Jesus die zeitgenössischen Volkslehrer gerade als falsche Propheten bezeichnet hat (Matth. 7, 15), was an sich sehr wohl möglich, wird dadurch zweifelhaft, daß der Evangelist im Folgenden sichtlich Worte aus demselben Zusammenhange (Luc. 13, 26 f.) benutzt, um sie auf die falschen Propheten seiner Zeit zu deuten (7, 22 f.). Auch 7, 19 ist ein offenbarer Zusatz, der aus der Täuferrede stammt (3, 10) und der den Evangelisten nöthigt, durch wörtliche Wiederholung des Anfanges von 7, 16 zum Zusammenhange zurückzulenken (V. 20).

und es kamen die Ströme und es wehten die Winde und warfen sich auf jenes Haus; und es fiel nicht, weil es gegründet war auf den Fels. In feierlicher Gleichförmigkeit wird dann das Gegenbild ausgeführt von dem Hause, das der thörichte Mann auf Sand baute und das die Probe nicht bestand. So wird auch nur die Jüngerschaft die Probe bestehen, die nicht nur im Hören, sondern auch im Thun der Worte Jesu bewährt ist.*)

Die Bergrede kann nicht verstehen, wer in ihr zuletzt nur eine Summe von Sittensprüchen findet, die von dem äußeren Thun auf die innere Gesinnung hinweisen, und wohl darin die ganze Summe des Christenthums findet, wie Jesus es gedacht und gewollt hat. Allerdings lehrt er das Gesetz Gottes anders verstehen und erfüllen, wie seine Zeit es verstand; aber wie er damit nur den tiefsten Sinn des Gesetzgebers aufdecken wollte, so enthielt auch in der That das Alte Testament Fingerzeige genug für dieses richtige Verständniß. Mit einem neuen Gesetze war es nicht gethan, das, je tiefer und umfassender seine Forderung, gerade den Frömmsten am meisten unerfüllbar scheinen mußte. Darum beginnt Jesus mit der Verheißung einer Gerechtigkeit im Gottesreiche, welche auch die, die sich am heißesten danach sehnen, selbst nicht in sich herstellen können (5, 6), darum zeigt er auf dem Höhepunkte seiner Rede, wie es zur Verwirklichung derselben bei den Reichsgenossen kommt (5, 45). Eine Botschaft vom Gottesreich ist zuletzt auch die Bergrede; denn sie zeigt, wie durch diese Verwirklichung der Gerechtigkeit das Gottesreich begründet wird. Anders hoffte es das Volk, anders selbst noch seine Anhänger. Erst sollte er das Reich Israel herstellen in irdischer Herrlichkeit; dann wollten sie ihrem Gott darin gern dienen im Schmuck einer neuen Gerechtigkeit. Jesus hat auch hier ihnen die Hoffnung auf die von allen Propheten verheißene politisch-nationale Zukunft nicht verkürzt. Aber er

*) Gewiß ist es auch hier eitel Spielerei, in den Stürmen, Regengüssen und Ueberschwemmungen, welche doch die natürlichen Bedingungen sind, unter welchen die Haltbarkeit eines Hauses erprobt wird, Reminiscenzen zu sehen an die Naturerscheinungen des „galiläischen Frühlings" und sie auf die Vorläufer des nahenden Zukunftssturmes zu deuten. Wohl aber darf man fragen, ob nicht dieses prachtvolle Gleichnißbild, mit dem seine große Rede schloß, im Sinne Jesu noch eine andere Deutung zuließ, als die er ihm im nächsten Zusammenhange selber gab, nemlich die, welche wir im Folgenden aus der tiefsten Bedeutung der Bergrede abzuleiten suchen.

wollte dies Haus ihrer Zukunftshoffnung nicht auf Sand bauen. Es gab nur Einen Fels, auf dem diese Zukunft unerschütterlich aufgebaut werden konnte für alle Zeit, das war die Wiedergeburt des Volkes, das war die Begründung des Gottesreiches in Geist und Wahrheit, wie er sie erstrebte durch die Verwirklichung der wahren Gerechtigkeit unter den Reichsgenossen. Schon die Weisheit Gottes im Alten Testament spricht: Gerechtigkeit erhöhet ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben (Sprüchw. 14, 34).

Er war der kluge Mann.

---

11. Der Aussätzige.

Eine der furchtbarsten Geißeln des Morgenlandes, ebenso in Aegypten wie in Palästina heimisch, ist der Aussatz. Die Krankheit zeigt sich zuerst in kleinen röthlichen Flecken oder flechtenartigen Ausschlägen, dann entwickeln sich Knollen und Geschwüre, welche die Oberhaut zerfleischen; aber in ihrem sehr langsamen Fortschritt wirft sich die Krankheit auf die inneren Theile, ergreift ein Organ nach dem andern und endet häufig nach Jahren in Abzehrung und Wassersucht. Nicht nur der natürliche Ekel vor dieser garstigen Krankheit, auch die Gefahr der Ansteckung, die um so größer, da dieselbe sich oft bis ins vierte Glied fortpflanzt, hatte den Gesetzgeber bewogen, die sorgfältigsten Normen für die Diagnose des Aussatzes zu geben, auf Grund welcher die Priester, denen zugleich die Medicinalpolizei oblag, den davon Ergriffenen für unrein erklärten (vgl. 3. Mos. 13). Derselbe mußte mit zerrissenen Kleidern, mit entblößtem Haupte und verhülltem Kinn einhergehen und in der Regel die Städte meiden. Wie weit freilich eine völlige Ausschließung dieser Unglücklichen von allem Verkehr möglich war, steht dahin; selbst in den Synagogen war ihnen doch, wenn auch unter allerhand Vorsichtsmaßregeln, ein abgesonderter Platz reservirt. War der Kranke genesen, so mußte er sich unter Anleitung der Priester ausführlichen Reinigungsceremonien unterwerfen und wurde nach Darbringung des gesetzlichen Opfers für rein erklärt (vgl. 3. Mos. 14).

Schon die älteste Quelle erzählte von einem Aussätzigen, der zu Jesu kam, offenbar weil er bereits von anderen Heilungen Aussätziger (vgl. Matth. 11, 5) gehört hatte, und mit Erzeigung der tiefsten Ehrerbietung in Wort und That, indem er sich vor ihm niederwarf, erklärte, es hänge nur von seinem Willen ab, ihn rein zu machen. Jesus streckte die Hand aus, rührte ihn an und sprach: Ich will, sei gereinigt. Nachdem aber die heilbringende Wirkung sofort eingetreten, verbot ihm Jesus, sich irgendwie als genesen zu geriren und auch nur von seiner Heilung zu erzählen, ehe er sich dem Priester gezeigt habe und von ihm durch die Zulassung zum gesetzlichen Opfer, das natürlich nur ein Reiner darbringen konnte, Allen zum Zeugniß für rein erklärt sei (Matth. 8, 2—4). Es lag ja nahe genug, daß der Kranke, der auf so außergewöhnliche Weise gesund geworden war, sich der mühseligen und kostspieligen gesetzlichen Verpflichtungen entbunden wähnte. Offenbar war diese Geschichte schon der ältesten Quelle bedeutsam nicht nur wegen des Heilwunders, sondern mehr noch wegen der thatsächlichen Bewährung seiner Aussage, daß Jesus nicht gekommen sei, die gesetzliche Ordnung aufzulösen (5, 17).*) Nach dem Zusammenhange bei Marcus (vgl. 1, 39 f.) scheint es in einer Synagoge gewesen zu sein, wo der Kranke auf Jesum zukam. Daher hören wir auch bei ihm, wie Jesus, obwohl er, von Mitleid ergriffen, die Annäherung geduldet hatte, doch sofort nach der Heilung ihn mit schärfster Bedrohung hinaustrieb, und ersehen daraus, daß, obwohl die älteste Quelle sich damit begnügte, die sofortige Heilung zu constatiren (Matth. 8, 3) und Marcus ihr hierin einfach folgt, doch der Heilproceß erst eingeleitet und die Gefahr der Ansteckung noch keineswegs ausgeschlossen war (vgl. S. 468).**)

*) Deshalb scheint die Quelle diese Erzählung unmittelbar nach der Bergrede gebracht zu haben, da sie der erste Evangelist als erstes Stück in seiner großen Schilderung der Heilwirksamkeit Jesu bringt und auch Marcus (1, 40—45) sie als erstes aus ihr aufnimmt. Uebrigens hat letzterer bereits die eigentliche Tendenz des Verbotes Jesu nicht mehr richtig aufgefaßt (vgl. S. 469 f.), da Jesus keinesfalls damit das Bekanntwerden der Heilung, die offenbar vor Vieler Augen erfolgt war, hatte verhindern wollen, und da Marcus selbst bezeugt, wie wenig dieser Zweck erreicht wurde.

**) Strauß erklärte die Erzählung einfach für eine Nachbildung der alttestamentlichen Prophetenlegende, obwohl dieselbe in Wahrheit doch nicht einmal ein irgend analoges Beispiel bietet, da die Heilung des aussätzigen Naeman (2 Kön. 5) in all ihren Details zu verschieden ist. Der ältere Rationalismus hielt sie für die sagenhafte

Auch für uns behält die Erzählung, abgesehen von der Wunderheilung, ihre hohe Bedeutung darin, daß sie unwiderleglich zeigt, wie die Anerkennung des Gesetzes in der Bergrede sich auch auf den ceremoniellen Theil desselben erstreckte.*) Daß Jesus in der Erzählung von den zehn Aussätzigen, die schon ihrer Situation nach der späteren Zeit seiner Wirksamkeit angehört, genau denselben Befehl giebt (Luc. 17, 14), zeigt, daß es sich hier um ein grundsätzliches Verfahren handelt. Jedes andere Verhalten wäre auch mit seiner principiellen Erklärung über seine Stellung zum Gesetze (Matth. 5, 17—19) völlig unvereinbar gewesen und würde von seinen Gegnern ganz anders gegen ihn ausgebeutet sein, als es thatsächlich geschehen ist. Ja, die ganze gesetzesstrenge Haltung der Urgemeinde beweist, daß dieselbe kein Wort Jesu besaß, das sie von ihrer Verpflichtung gegen das Gesetz, oder auch nur von irgend einem Theile derselben freisprach. Man darf sich auch nicht darauf berufen, daß es sich doch bei dem Aussätzigen zunächst nur um heilsame medicinalpolizeiliche Vorschriften handelte; denn um die Erfüllung dieser zu sichern, bedurfte es keineswegs der so ausdrücklichen Einschärfung der Verpflichtung zur Opferdarbringung.

Mit dem Opfer aber ist gerade der Mittelpunkt des Gesetzes nach

---

Ausschmückung eines natürlichen Herganges, obwohl die wortkarge älteste Darstellung keine Spur solcher Ausschmückung zeigt und der Marcusbericht durch seine Zusätze nur dazu beiträgt, die Vorstellung von einem momentanen völligen Weichen des Aussatzes zu entfernen. Wenn nun aber Schenkel und Keim im Gefolge des Heidelberger Paulus annehmen, daß es sich hier nicht um eine Heilung vom Aussatze, sondern nur um eine Reinsprechung handelte, so war diese doch völlig zwecklos, wenn Jesus dem Genesenen den Weg nach Jerusalem nicht einmal ersparen wollte; und man begreift nicht, wie eine so bescheidene Wohlthat Jesu je in der Sage zu einer Heilung vom Aussatz aufgebauscht werden konnte.

*) Diese Thatsache ist denn freilich geradezu tödtlich für die Auffassung, welche im Grunde den Hauptzweck der Wirksamkeit Jesu darin findet, daß er den Cultus vergeistigen und von allem ceremoniellen Beiwerk befreien wollte. Vergeblich behauptet man, Jesus sei sich wohl damals noch nicht klar gewesen, ob mit der überlieferten Cultusform gebrochen werden müsse und habe einstweilen nur jeden Conflict mit der obrigkeitlichen Gewalt vermeiden wollen, indem er jeden Schein einer Verletzung der bestehenden Satzungen vermied. Auch daß Jesus in der fortschreitenden Entwickelung seiner Wirksamkeit je länger je mehr eine freiere Stellung zum Gesetz eingenommen, oder, wenn auch nicht das Volk, so doch seine Jünger von gewissen bloß ceremoniellen Vorschriften desselben dispensirt habe, ist völlig unnachweislich.

seiner ceremoniellen Seite anerkannt, das eigentliche Cultusgesetz. Begann Jesus doch auch seine Wirksamkeit damit, das alttestamentliche Heiligthum vor Entweihung zu schützen, und bezeichnete dasselbe dabei ganz im alttestamentlichen Sinne als seines Vaters Haus (Joh. 2, 16, vgl. Matth. 23, 21). Gerade von Johannes hören wir, wie Jesus wiederholt zu den Festen heraufzog; und wenn er das that, so konnte er ohne den größten Anstoß zu geben, sich nicht von den Gottesdiensten im Tempel zurückhalten. Wo er von der bereits gegenwärtigen Anbetung in Geist und Wahrheit redet, schließt er die Anbetung in Jerusalem als Cultusstätte keineswegs aus (Joh. 4, 23). Als er zum letzten Passah nach Jerusalem heraufgezogen, fragen ihn die Jünger, wo sie das Passahmahl bereiten sollen (Marc. 14, 12). Sie setzen also voraus, daß er dasselbe nach gesetzlicher Ordnung halten wird, was ja die Schlachtung des Passahlammes im Tempel mit sich bringt. Auch ein in die Bergrede verflochtener Spruch (Matth. 5, 23 f.) setzt voraus, daß seine Anhänger noch die üblichen Opfer bringen; denn daß derselbe nicht an das Volk gerichtet, erhellt daraus, daß der Opfernde sich mit seinem Bruder versöhnen soll.*) Ebenso hat Jesus durch das Verbot an den Aussätzigen die Gerechtsame der Priester vollkommen anerkannt, und noch in den letzten Tagen seines Lebens hat er die peinlichste Erfüllung des Zehntgesetzes gutgeheißen, vorausgesetzt daß man darüber nicht die schwereren Gebote im Gesetz vernachlässige (Matth. 23, 23). Selbst die Tempelsteuer hat er gezahlt, obwohl er sich und die Seinen principiell von derselben entbunden wußte (Matth. 17, 27); und gegen die freiwilligen Vermächtnisse an den Tempel hat er

*) Allerdings ist hier die Pflicht, sein Unrecht wieder gut zu machen und den im Bruder erregten sündhaften Zorn zu beschwichtigen, damit er nicht in das Gericht des fünften Gebotes verfalle, so hoch gewerthet, daß Jesus darum in auffälligster Weise den Opferact unterbrechen heißt, und darin liegt ohne Zweifel eine gewisse Ueberordnung der sittlichen Pflicht über die Cultuspflicht. Allein diese findet sich schon bei den Propheten des alten Bundes (Hos. 6, 6, vgl. Matth. 12, 7); und bei Marcus wird vorausgesetzt, daß auch ein Schriftgelehrter von sich aus sehr wohl auf den Gedanken kommen konnte, daß die Liebe viel mehr werth sei als alle Opfer (12, 32 f.). Wenn Jesus sagt, daß ein solcher nicht fern sei vom Reiche Gottes (V. 34), so stimmt das vollkommen damit überein, daß die Gesetzeserfüllung, die er im Gottesreiche verwirklichen wollte, sich zuletzt in die Nachahmung der allumfassenden Liebe Gottes zusammenfaßte (Matth. 5, 45. 48); aber es ändert an der Thatsache nichts, daß Jesus die alttestamentliche Cultusordnung in ihrer Berechtigung vollkommen aufrecht erhielt.

sich nur erklärt, sofern dadurch den gesetzlichen Verpflichtungen gegen die Eltern Abbruch gethan wurde (Marc. 7, 9—13).

Sein Verhalten bei der Heilung des Aussätzigen zeigt aber zugleich, daß Jesus die alttestamentlichen Verordnungen über Rein und Unrein anerkannt und aufrecht erhalten hat. Um so undenkbarer ist es, daß er seine Jünger früher oder später von denselben dispensirt haben soll. Wenn man ihm zum Vorwurfe machte, daß er seine Jünger mit ungewaschenen Händen ihr Mahl halten ließ, so handelte es sich da, wie die Formulirung des Vorwurfes ausdrücklich zeigt, nicht um gesetzliche Vorschriften, sondern um die Ueberlieferung der Aeltesten (Marc. 7, 5), wie bei der Dispensirung seiner Jünger von den pharisäischen Fastenübungen (Marc. 2, 18). Gerade an dieser Stelle hat der erste Evangelist mit Recht ein wohl mündlich überliefertes Wort Jesu gebracht, welches aufs Klarste das Princip feststellt, nach welchem Jesus hier handelte. Jede Pflanze, welche mein Vater, der himmlische, nicht gepflanzt hat, soll mit der Wurzel ausgerottet werden (Matth. 15, 13). Das Gesetz Gottes sollte gehalten werden, aber auch nur sein Gesetz; die menschlichen Satzungen, mit welchen die pharisäische Schriftgelehrsamkeit dasselbe erweitert hatte, erkannte Jesus nicht an, eben weil sie nur von dem göttlichen Gesetze als solchen abführten, ja demselben theilweise geradezu widersprachen (Marc. 7, 8). Wenn aber Jesus die levitische Reinigkeitsordnung zum Gleichniß macht für die höhere Ordnung, nach welcher im Gottesreiche die wahre (sittliche) Reinheit erstrebt werden soll (Marc. 7, 15), so hat er jene damit so wenig aufgehoben, wie er irgend eine menschliche Ordnung aufhob, wenn er von ihr ein Gleichniß entnahm für die Ordnungen des Gottesreiches (Näheres vgl. Buch IV, Cap. 8).*) In den Bereich dieser Reinigkeitsgesetze gehörte auch die Beschneidung, und die ganze geschichtliche Stellung der Urgemeinde zur Frage der Heidenmission zeigt,

*) Mag sein, daß schon der erste Evangelist unter den völlig geänderten Verhältnissen seiner Zeit in den Aussprüchen Jesu beim Streit über die Reinigungsgebräuche eine Berechtigung zur Dispensation von den mosaischen Speisegesetzen suchte und fand (Matth. 15, 11); aber in dem bei Marcus noch ursprünglich erhaltenen Worte Jesu (7, 15) liegt eine Beziehung auf dieselben nicht im Entferntesten, und selbst in dem Ausdruck des ersten Evangelisten keineswegs nothwendig. Auch sonst hat Jesus angedeutet, daß alles Streben nach äußerer Reinheit Gott nur wohlgefallen könne, wenn die innere Reinigung vorhergehe (Matth. 23, 26).

daß Jesus sich nicht für eine Abschaffung derselben ausgesprochen haben kann.*) Nur einmal erwähnt er die Beschneidung, und zwar als eine schon vormosaische Institution, und betrachtet sie ganz im alttestamentlichen Sinne als Heilung eines Gliedes von der ihm von Natur anhaftenden Unreinheit (Joh. 7, 22 f.).

Eine freiere Stellung scheint Jesus wenigstens an einem Punkte eingenommen zu haben, in Betreff des Sabbatgesetzes. Es gehört zu den sichersten Erinnerungen, die unsere Ueberlieferung erhalten hat, daß hier schon früh sein und seiner Jünger Verhalten Anstoß erregte. Das Beispiel davon freilich, das uns Marcus erzählt (2, 23 f.), muß der Zeit nach in den Höhepunkt der galiläischen Wirksamkeit Jesu fallen, da es voraussetzt, daß die Aehren bereits reif waren; aber es ist für die ganze Frage von grundlegender Bedeutung. Die Jünger waren mit Jesu am Sabbat durch die Aehrenfelder gegangen und hatten Aehren abgerupft, um sich an den Körnern zu sättigen. Dies Aehrenraufen war nach einer jener humanen Bestimmungen im Alten Testamente ausdrücklich erlaubt (5. Mos. 23, 25), aber die Pharisäer sahen darin eine Entheiligung des Sabbat, weil es als eine Art Erntearbeit betrachtet werden konnte; und so kleinlich uns dies erscheint, so durften sie sich immerhin darauf berufen, daß selbst das Mannasammeln den Israeliten am Sabbat verboten war (2. Mos. 16, 22 f.). Offenbar hat uns Marcus, der diese Geschichte nach petrinischer Ueberlieferung erzählt, allein die Antwort aufbehalten, die Jesus bei dieser Gelegenheit gab (2, 27).**) Danach ging Jesus auf den

---

*) Es war seltsam genug, wenn man eine Nichtachtung derselben daraus deduciren wollte, daß Jesus sie seinen Jüngern niemals empfohlen und von den gläubigen Heiden nicht gefordert hat. Denn seine Jünger waren ja allesamt Beschnittene, und über die Aufnahme von Heiden in die religiöse Gemeinschaft seines Volkes, zu dem allein er gesandt war (Matth. 15, 24), sich auszusprechen, hatte Jesus nirgends Gelegenheit, zumal die Ordnungen, auf Grund derer dieselben in engerer oder weiterer Weise an den Segnungen Israels Antheil nehmen konnten, längst feststanden.

**) Die Rechtfertigung, die Marcus 2, 25 f. und 2, 28 bringt, gehört wohl einer Spruchreihe an, in welcher die älteste Quelle bereits die Aussprüche Jesu über seine Sabbatobservanz zusammenstellte (Matth. 12, 2—8); denn die scheinbare Beziehung

Zweck dieser göttlichen Ordnung zurück, indem er hervorhob, daß der Sabbat um des Menschen willen eingesetzt sei, aber nicht der Mensch um des Sabbats willen geschaffen. Er macht also geltend, daß der Sabbat dem Menschen gegeben sei, um ihm die nothwendige Ruhe und Erquickung zu gewähren, daß man darum der Sabbatruhe nicht die menschliche Nothdurft opfern dürfe. Er betrachtet die Sabbatruhe nicht als eine gesetzliche Leistung, durch die man das Wohlgefallen Gottes erwerben soll, sondern als eine göttliche Gnadenwohlthat, deren Zweck man aufhebt, wenn man sie zu einem Zwange macht, der die Befriedigung des natürlichen Bedürfnisses hindert. Aber gerade daraus erhellt ja, daß er auch hier nur auf die Intention des Gesetzgebers zurückgeht, um die seinem Willen entsprechende Erfüllung des Sabbatgesetzes daraus abzuleiten.

Auch bei Johannes geht Jesus zur Rechtfertigung seiner Sabbatobservanz sichtlich auf die alttestamentliche Anschauung über die Einsetzung desselben zurück, wonach die menschliche Sabbatruhe nur die Nachbildung der göttlichen Ruhe am Schöpfungssabbat ist (1. Mos. 2, 1—3). So gewiß nun für Gott mit dem Schöpfungssabbat sein Wirken nicht aufgehört hat, derselbe vielmehr unausgesetzt fortwirkt, so gewiß muß es auch für alle wahren Gottessöhne ein Thun am Sabbat geben, das mit der Sabbatruhe wohl verträglich ist (Joh. 5, 17). Wem die Erfüllung des göttlichen Willens nicht mehr eine Last, sondern eine Lust, nicht mehr Mühe und Arbeit, sondern Erquickung ist (Joh. 4, 34), für den hat der Gegensatz von Sabbatruhe und Werktagsarbeit überhaupt aufgehört, und er kann Sabbatruhe halten auch im Erfüllen seiner höchsten Berufsaufgabe. Möglich daß dies Jesus an seinem eigenen Thun exemplificirt hat, an dem es zuerst volle lebendige Wirklichkeit geworden war; aber sicher hat es Jesus nicht auf sein einzigartiges Sohnesverhältniß zurückgeführt, wie es Johannes zu nehmen scheint, da es die Aufgabe aller Gottessöhne ist, das väterliche Thun nachzubilden (Matth. 5, 45).

---

des Essens der Schaubrode auf das Essen der Jünger ist doch dem Zusammenhange fremd, in welchem garnicht das Essen der Jünger sondern ihr Aehrenraufen bemängelt war; und die folgenden Sprüche wollen, obwohl sie auch der erste Evangelist, durch Marcus veranlaßt, in die Geschichte vom Aehrenraufen einflicht, zu ihr noch weniger passen. Dagegen wird eben der Spruch, in welchem Marcus über sie hinausgeht, aus derselben petrinischen Ueberlieferung stammen, aus welcher jene Geschichte herrührt.

Erhellt schon hieraus, daß Jesus aus dem Zweck und Wesen des Sabbatinstituts die rechte Erfüllung des Sabbatgesetzes ableitet, so hat er auch in der That, wo er nicht einfach auf die herrschende Praxis verwies, die trotz aller Skrupulosität doch immer gewisse Ausnahmen in der Sabbatruhe zugestehen mußte (Luc. 13, 15. 14, 5), überall aus dem Alten Testamente selbst nachzuweisen gesucht, daß seine Art, das Sabbatgesetz zu erfüllen, der darin in mannigfacher Weise documentirten Intention des göttlichen Gesetzgebers entspreche. So beruft er sich auf die Priesterverrichtungen am Sabbat, die nach der pharisäischen Auffassung eine Profanation des Sabbats sein müßten, und die doch gewiß schuldlos seien, weil sie vom Gesetze selbst angeordnet sind. Wollte man sich aber darauf berufen, daß die Amtsthätigkeit der Priester um des Tempels willen geschehe, der als der hochheilige Mittelpunkt des alttestamentlichen Cultus all ihr Thun zu einem gottgeweihten mache, so sei hier doch mehr als der Tempel (Matth. 12, 5f.). Dies Wort konnte man nur so verstehen, daß, weil in ihm die vollendete Gottesoffenbarung der verheißenen Heilszeit erschienen sei, all sein Wirken noch in höherem Sinne ein gottgeweihtes sei, als der Dienst der Priester im Heiligthum der vorbereitenden Gottesoffenbarung. Ebenso weist Jesus bei Johannes (7, 22f.) darauf hin, daß das Gesetz selbst die Vollziehung der altheiligen Beschneidungsordnung am achten Tage verlangt (3. Mos. 12, 3), ohne Rücksicht darauf, ob dieser Tag ein Sabbat sei oder nicht, und stellt nun seine Heilung eines ganzen Menschen in sinniger Weise als das Höhere hin im Vergleich mit der Heilung eines Gliedes durch die Beschneidung. Immer erhellt daraus, daß es auch im Sinne des Gesetzgebers ein Thun am Sabbat giebt, das mit der Sabbatruhe nicht unvereinbar ist. Aber auch in der vorbildlichen Geschichte des Alten Testaments fand Jesus Fingerzeige, welche maßgebend sein mußten für das Verständniß des göttlichen Willens, der in der rechten Erfüllung des Sabbatgesetzes verwirklicht werden sollte. Nach 1. Sam. 21 hatten David und seine Begleiter unzweifelhaft die Priesterprärogative durchbrochen, wenn sie, als sie hungerten, von den Schaubroten aßen, die nur die Priester essen durften (Matth. 12, 3 f.). Aber wenn das Alte Testament dies durchaus nicht tadelt, wenn sogar, wie Marcus ausdrücklich hervorhebt, dies geschah, als das Heiligthum keineswegs verwaist war, sondern unter der Obhut des gesetzlichen Hohepriesters stand (2, 26), so war damit constatirt, daß ein Durchbrechen

der gesetzlichen Cultusordnung in der Noth des Lebens nicht gegen den Willen des Gesetzgebers sein könne. Ausdrücklich aber hatte der Prophet gesagt, daß Gott die Barmherzigkeit höher achte, als die gesetzlichen Opfer (Hos. 6, 6), daß ihm also Barmherzigkeitswerke am Sabbat lieber sein müßten, als ein peinliches Halten der Sabbatordnung, das solches Thun ausschließt (Matth. 12, 7); und davon hat Jesus in einem von Marcus überlieferten Spruche (3, 4) nur die entscheidende Anwendung gemacht.

Höchst charakteristisch ist es, daß Jesus noch in seinen letzten Reden voraussetzt, seine Jünger würden zu peinlich an der Sabbatordnung festhalten, um am Sabbat unbehindert fliehen zu können, und sie darum bitten heißt, daß ihre Flucht nicht am Sabbat geschehen dürfe (Matth. 24, 20). Er für seine Person wäre über solche Aengstlichkeit völlig hinaus gewesen; aber er wußte wohl, daß seine Anhänger sich nicht so leicht in seine freie Weise der Erfüllung des Sabbatgesetzes finden und von der hergebrachten Peinlichkeit derselben entwöhnen würden, und er hat dies nicht getadelt. Es kam doch zuletzt auch hier nur darauf an, daß jeder es erfüllte, wie er es nach seiner Ueberzeugung dem Willen Gottes gemäß erfüllen zu müssen glaubte. Gewiß ist, daß hier, wie in Betreff des ganzen Gesetzes, die älteste Gemeinde mit einer peinlichen Strenge an der Erfüllung desselben festhielt, welche ihr die höchste Achtung ihrer Volksgenossen erwarb. Es ist aber geschichtlich ganz undenkbar, daß in einem für jene Zeit so wichtigen Punkte seine Jünger Jesum vollständig mißverstanden oder aus Anhänglichkeit an die väterliche Sitte sein Wort gänzlich mißachtet haben sollten.*) Vielmehr zeigt ihr Verhalten unzweifelhaft, daß Jesus an der Verbindlichkeit des ganzen alttestamentlichen

*) Es ist eine niedrige Unterstellung, wenn Strauß meint, daß sie, geschreckt durch das Schicksal Jesu und eines Stephanus, der Jesum besser verstanden hatte als seine galiläischen Jünger, sich in diesem Punkte auf einer Linie hielten, die nicht nur geschützter, sondern auch ihrer Fassungskraft angemessener war. Jesus hat nie seine Jünger principiell vom Sabbatgesetz entbunden oder für seine Person den gesetzlichen Standpunkt ihm gegenüber aufgegeben, geschweige denn, daß er, wie ihm Schenkel zumuthet, absichtlich mit seinen Jüngern lange Wanderungen am Sabbat unternommen, welche das Gesetz verbot, und den Anstoß mehr gesucht als vermieden hätte, um seinen Volksgenossen allmählig die Augen zu öffnen. Er hat vielmehr auch hier, wie in der Bergrede, nur das Sabbatgesetz nach dem wahren Sinn und Willen des Gesetzgebers erfüllen gelehrt; und es bedarf wohl neueren Einwürfen gegenüber kaum der Bemerkung, daß er als diesen Gesetzgeber Gott selbst betrachtete.

Gesetzes festgehalten und sie zu der Erfüllung desselben im Sinne des göttlichen Gesetzgebers verpflichtet hatte, wenn sie auch erst allmählig lernen mußten, diesen Sinn so vollkommen zu verstehen, wie ihr Meister ihn von Anfang an verstanden hatte.

Daraus folgt freilich nicht, daß Jesus eine unvergängliche Dauer des alttestamentlichen Cultusgesetzes in seiner buchstäblichen Form in Aussicht genommen hat. Schon die Erfüllung des ganzen Gesetzes, wie er sie in der Bergrede lehrte, war doch nach einer Seite immer eine Auflösung der Form des nationalen Rechtsgesetzes, in welcher dort der Wille Gottes offenbart war. Ebenso mußte die vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens, wie er in dem alttestamentlichen Cultusgesetze offenbart war, zuletzt die Form dieser Ordnungen durchbrechen, welche für den Gottesdienst eines bestimmten Volkes und für die Bedingungen seines religiösen Lebens gegeben waren. Sollte dieses in dem von ihm zu gründenden Gottesreiche zur Vollendung gelangen, so war damit von selbst gegeben, daß auch der göttliche Willen, der in jenem seinen Ausdruck fand, in noch vollkommenerer Weise zur Verwirklichung kommen mußte. Schon am Jacobsbrunnen blickte Jesus hinaus auf die Zeit, wo man weder in Jerusalem noch auf Garizim anbeten werde (Joh. 4, 21), schon bei der Tempelreinigung wies er auf eine vollkommenere Verwirklichung des ganzen Tempelinstituts im Gottesreiche hin (Joh. 2, 19. Marc. 14, 58); und wenn die Söhne Gottes principiell von der Tempelsteuer frei sind (Matth. 17, 26), so mußte zuletzt das Bedürfniß eines äußeren Tempelhauses fortfallen, zu dessen Erhaltung Niemand mehr verpflichtet war. Aber diese Zeit, wo in der Vollendung des Gottesreiches die ewigen Gottesgedanken, die im alttestamentlichen Cultusgesetz ihren temporären Ausdruck gefunden hatten, in noch vollkommenerer Weise verwirklicht werden sollten, sie lag noch in der Zukunft; und die Art, wie dies sich vollziehen werde, blieb abhängig von den geschichtlichen Entwickelungen, welche diese Zukunft herbeiführen sollten. Noch stand und wirkte Jesus inmitten seines Volkes, für welches jene Ordnungen in ihrer temporären Form ausdrücklich bestimmt waren; und er durfte weder an diesen Ordnungen rütteln, noch Anweisungen für eine Zukunft geben, die erst durch den Erfolg oder Mißerfolg seiner Wirksamkeit ihre concrete Gestalt erhalten und die Bedingungen für eine etwa zukünftige Umwandlung schaffen konnte.

Erst als durch das Verhalten seines Volkes zu ihm und seiner Wirksamkeit es eine weltgeschichtliche und eine heilsgeschichtliche Nothwendigkeit geworden war, daß er sein Werk mit dem Opfer seines Lebens kröne, konnte es klar werden, daß, wenn sein Blut als sühnendes Opferblut die Seinen zur neuen Bundesgemeinschaft befähigte (Marc. 14, 24), die Sühnopfer des alten Bundes unnöthig geworden waren, nachdem ihr höchster Zweck erfüllt. Erst als der gewaltsame Tod seinem irdischen Wirken ein Ende bereitete, konnte es klar werden, daß er, zur himmlischen Herrlichkeit erhöht, fortan in seiner Gemeinde Wohnung machen werde mit seiner göttlichen Gnadengegenwart, wie einst Jehova im Tempel Wohnung gemacht hatte unter seinem Volke (Matth. 18, 20. Joh. 14, 23). Dann freilich war die göttliche Ordnung des Tempelinstituts in höherem Sinne erfüllt, und sie konnte nur noch in diesem Sinne erfüllt werden. Denn die Verwerfung seines Messias war Israels Untergang, und mit seinem nationalen Leben fiel auch die für dieses bestimmte Cultusform. Wenn Jesus die Zerstörung des alten Heiligthums weissagte (Marc. 13, 2), konnte er nicht die unvergängliche Dauer einer Cultusform in Aussicht nehmen, die wesentlich an dies Heiligthum gebunden war. Ohnehin ging ja mit der Verstockung Israels, die diese Zerstörung herbeiführte, Hand in Hand der Uebergang des Gottesreiches von den Juden auf die Heiden. Sobald dasselbe sich aber auf dem Boden fremder Volksthümer zu entwickeln begann, mußte auch die gesammte Lebensordnung, welche Gott dem Volksleben Israels gegeben hatte, neuen Ordnungen weichen. Und so wenig Jesus für jetzt die levitische Reinigkeitsordnung aufheben wollte, wenn er sie zum Gleichniß für die wahre sittliche Reinerhaltung setzte (Marc. 7, 15), so gewiß konnte sich daran die Erkenntniß entwickeln, daß der höhere Zweck jener in dieser erfüllt sei.

Diese Zukunft vorzubereiten, war die Sache der irdischen Wirksamkeit Jesu nicht. Noch war die Zeit der Saat. Erst wenn die Zeit der Ernte anbrach, die Jesus anderen Händen vorbehielt (Joh. 4, 37), dann konnten auch die nach ihm kommen, welche die Loslösung der Gemeinde von den Formen des alttestamentlichen Cultusgesetzes vollziehen sollten. Nicht einmal seine Apostel, die er aus seinem Heimathboden gewonnen und die für die Arbeit an seinem Volke bestimmt waren, hat er dazu berufen. Im fernen Heidenlande unter der strengen Zucht eines pharisäischen Hauses wuchs der heran, dem diese Aufgabe vorbehalten war.

---

12. Am Todtenbett.

Schon die älteste Quelle erzählte von einem „Obersten“, der zu Jesu kam und ihn bat, seiner eben gestorbenen Tochter die Hand aufzulegen, damit sie wieder ins Leben zurückkehre, worauf Jesus dem bittenden Vater zu seinem Hause folgte (Matth. 9, 18 f.). Da es ihr hier, wie überall, auf ein bedeutungsvolles Wort, das Jesus bei dieser Gelegenheit gesprochen hatte, und auf dessen wunderbare Bewährung (9, 24 f.) ankam, so sind die Details der Geschichte nur ganz flüchtig angedeutet; wir erfahren über Zeit und Ort der Handlung aus ihr nichts Näheres. Daß aber Marcus diese Geschichte nicht nur in der ältesten Quelle las, sondern auch aus den Mittheilungen des Petrus kannte, wird daraus unzweifelhaft, daß er sogar den Namen des Vaters Jairus nennt und ihn näher als einen Synagogenvorsteher bezeichnet,*) wie wir auch von ihm gelegentlich hören, daß das Mägdlein zwölf Jahre alt war (Marc. 5, 42). Dann aber wird er auch darin das Ursprüngliche erhalten haben, daß der Vater zunächst nur kam, um für das in den letzten Zügen liegende Kind die Handauflegung zu erbitten, damit dasselbe dadurch vom Tode errettet werde (5, 22 f.), und daß erst auf dem Wege zum Sterbehause die Botschaft kam, dasselbe sei inzwischen bereits gestorben (5, 35). Es entspricht ganz der Weise der ältesten Quelle, daß sie auf diese Details keinen Werth mehr legte, sondern von vorn herein hervorhob, es

*) Die Kritik, welche bei dieser Erzählung ein besonderes Interesse hat, jede Spur von Detailzügen der Ueberlieferung auszulöschen, um dieselbe mythisch auflösen zu können, hat zwar diesen Namen als einen erdichteten gefaßt und ihm irgend eine Beziehung auf die folgende Erzählung abzulauschen gesucht; aber dem steht die Thatsache entgegen, daß Marcus den aus 4. Mos. 32, 41 bekannten Namen Jair nicht nur nicht deutet, sondern durch die Gräcisirung desselben jedenfalls seine angebliche Bedeutung ganz unkenntlich gemacht hat. Obwohl Marcus es nicht direct sagt, so ist es doch wohl nach seiner Darstellung nicht unwahrscheinlich, daß der Bittsteller aus Capharnaum war; und so hat es sich jedenfalls der erste Evangelist gedacht. Dagegen läßt sich aus der Art, wie Marc. 5, 1—20 die Erzählung mit der vom Ausfluge auf das Ostufer verknüpft, über die Zeit derselben nichts feststellen, da jene Verknüpfung nur sachliche Gründe hat (vgl. S. 46). Nur aus der Art, wie der erste Evangelist die Erzählung seiner Composition eingeordnet hat, läßt sich vermuthen, daß dieselbe in ihr unmittelbar auf die Heilung des Aussätzigen und des Hauptmannssohnes folgte, also wohl der früheren Zeit der Wirksamkeit Jesu angehört.

habe sich um eine Todtenerweckung gehandelt. Da wir vielmehr niemals hören, daß Todte zu Jesu gebracht werden, damit er sie auferwecke, und nirgends Jesus an ein Sterbebett gerufen wird, so hat es alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich, daß der Vater ihn nur zu der todtkranken Tochter rief, um sie zu heilen, und an die Möglichkeit einer Todtenerweckung zunächst noch garnicht dachte.

Auf dem Gange zum Hause des Synagogenvorstehers ereignete sich ein Vorfall, den bereits die älteste Quelle der Aufbewahrung werth hielt. Ein Weib, welches schon zwölf Jahre lang an einem chronischen Blutfluß litt, trat von hinten her an Jesum heran und berührte die Quaste seines Obergewandes (Matth. 9, 20).*) Auch hier weiß Marcus von seinem Gewährsmanne Näheres über die Krankheitsgeschichte dieses Weibes. Sie hatte längst bei allen möglichen Aerzten Hilfe gesucht, hatte sich qualvollen Kuren und Experimenten aller Art unterworfen und all ihr Vermögen drangesetzt, um Heilung zu finden; aber es war nicht nur nicht besser, sondern nur immer schlimmer geworden (5, 26). Aus ihm entlehnt auch der erste Evangelist die Motivirung ihres Vorgehens; sie meinte nämlich, da sie von den Wunderheilungen Jesu soviel gehört hatte, durch die bloße Berührung des Kleides des großen Wunderthäters Rettung zu finden (Matth. 9, 21 nach Marc. 5, 28). Nach der ältesten Erzählung wandte sich Jesus, als er die Berührung merkte, um und sagte dem Weibe um ihres Glaubens willen die Heilung zu, die auch von Stund an eintrat (Matth. 9, 22). Ein Wunder Gottes war an ihr geschehen. Weil sie im festen Vertrauen bei dem Hilfe suchte, den Gott zur Heilung aller Noth seines Volkes gesandt hatte, ward ihr die erflehte Heilung zu Theil. Daß sie sich dieselbe in abergläubischer Weise durch die Berührung seines Kleides vermittelt dachte, kommt dabei garnicht in Betracht; denn der

*) Es war wohl nicht bloß Schamhaftigkeit, die sie abhielt, gleich anderen Kranken zu Jesu zu kommen, von ihrem Leiden zu erzählen und um Heilung zu bitten; sondern da der Blutfluß unrein machte (vgl. 3. Mos. 15, 25—27), durfte sie nicht wagen, um die heilbringende Handauflegung und Berührung zu bitten, die ja der große Mann, ohne sich selbst zu verunreinigen, nicht gewähren konnte. Uebrigens erfahren wir bei dieser Gelegenheit, daß Jesus dem Gesetze gemäß (4. Mos. 15, 38 ff.) an den vier Zipfeln des Oberkleides die Zizith d. h. die Quasten oder Troddeln trug, welche an purpurblauen Schnüren dort befestigt waren, um sich der Gebote Gottes zu erinnern und vor Abgötterei zu hüten.

religiöse Werth des Glaubens ist ganz unabhängig von den mehr oder weniger correcten Vorstellungen über göttliche Dinge, die sich damit verknüpfen. Daß aber irgendwie die Heilung durch einen Willensact Jesu vermittelt war, widerspricht der Darstellung der ältesten Quelle durchaus. Dieselbe setzt nur voraus, daß Jesus, sobald er das Weib sah, dessen Berührung er gefühlt hatte, erkannte, warum sie ihn berührt, und wußte, daß Gott um ihres Glaubens willen sie gesund gemacht habe.*)

Auch hier hat Marcus nach der petrinischen Ueberlieferung den Hergang ungleich farbenreicher und lebensvoller dargestellt. Zunächst hören wir, daß Jesus, wie gewöhnlich, auf dem Wege von der Volksmenge umdrängt war und daß er, als er die Berührung merkte, sich umwandte und fragte, wer ihn angerührt habe (Marc. 5, 24. 30). Offenbar ist dies die genauere Darstellung, da Jesus wohl errathen mochte, daß Jemand auf diese Weise Heilung gesucht, unmöglich aber sofort wissen konnte, wer unter den ihm Nachfolgenden ihn berührt habe, zumal das Weib nach ihrem nachherigen Verhalten sicher sofort in der Menge sich zu verlieren suchte. Auch das ist durchaus glaubhaft, daß die Jünger sich über jene Frage Jesu wunderten, da wohl der Zweifel entstehen konnte, ob er, der im Volksgedränge fortwährend mannigfachen körperlichen Berührungen ausgesetzt war, im Stande war, eine einzelne Berührung zu bemerken (5, 31). Jesus ließ sich durch ihre Einrede nicht beirren, sondern blickte nach der, die er suchte, umher. Da endlich kommt das Weib, zitternd vor Furcht, daß er die gleichsam wider seinen Willen erschlichene Heilwirkung rückgängig machen oder sonst ihre eigenmächtige Selbsthilfe bestrafen könne, fällt vor ihm nieder und sagt ihm die ganze Wahrheit, worauf ihr Jesus noch die dauernde Heilung zusagt

---

*) Diese Darstellung war es, die selbst Strauß in seiner Weise für glaubhaft hielt; er fand es ebenso wahrhaft und bescheiden, wie correct und präcis, wenn Jesus sagte, ihr Glaube habe sie gerettet, d. h. in seinem Sinne, die durch die gespannte Erwartung erregte Einbildungskraft und der gewaltige, geistig-sinnliche Eindruck Jesu sei es gewesen, der eine wirkliche Heilung oder wenigstens eine momentane Linderung des Uebels bewirkt habe. Er übersieht nur, daß dann Jesus das Weib einfach getäuscht hätte, da diese offenbar eine wunderbare Heilung erwartete und sein Wort nur in dem Sinne nehmen konnte, daß ihr um ihres Glaubens willen eine solche zu Theil geworden war. Nach dem aber, was wir oben erörtert (S. 488 f.), hatte dann das Weib sein Wort ohne Zweifel richtiger aufgefaßt, als der moderne Kritiker.

(5, 32—34). Zeigt sich aber schon in dem letzteren Zuge, wie Marcus die Erzählung nicht nur auf Grund der ihm eigenthümlichen Ueberlieferung erweitert, sondern auch den Hergang durch eigene Reflexion sich näher zu veranschaulichen sucht,*) so wird dies vollends klar bei der Angabe der Art, wie er sich die Heilung des Weibes vermittelt denkt.

Auch Marcus geht offenbar schon von der Voraussetzung aus, als könne dieselbe nicht ein unmittelbares Gotteswunder, sondern als müsse sie irgendwie durch Jesum selbst vermittelt sein; und die Anknüpfung dafür, wie er sich diese Vermittelung denkt, gab ihm das Wort der Jünger an die Hand. Hatte Jesus unter den unvermeidlichen Berührungen, denen er im Volksgedränge fortwährend ausgesetzt war, diese eine bemerkt, so mußte es nicht sowohl die äußere Berührung als solche, sondern der eigenthümliche Erfolg derselben gewesen sein, was ihm dieselbe so besonders fühlbar machte. So kam Marcus von selbst auf die Vorstellung, daß bei der Berührung eine wunderbare Heilkraft von ihm ausgegangen sei, und daß Jesus eben das Ausströmen dieser Kraft aus ihm selber bemerkt habe (5, 30).**) Aber wie er sich dieselbe auch näher vorgestellt, jedenfalls widerspricht ein solches unwillkürliches Ausströmen einer Wunderkraft von Jesu Allem, was wir sonst über die Ursache und Vermittelung seiner Wunderheilungen wissen. Daß Kranke durch bloße Berührung Jesu geheilt zu werden hofften, wo sie wegen des Volksandrangs nicht alle erwarten konnten, daß Jesus sich persönlich mit

*) Der Zusatz bei Marc. 5, 34 braucht wenigstens nicht auf besonderer Ueberlieferung zu beruhen, da das entscheidende Wort Jesu, um deswillen ja hauptsächlich die älteste Quelle diese Geschichte aufnahm, auch in ihr sicher authentisch überliefert sein wird. Es erklärt sich derselbe vollkommen, wenn Marcus das Wort Matth. 9, 22 dahin verstand, daß Jesus dem Weibe nicht nur die mit ihrem Glauben gegebene Gewißheit der Heilung zusagte, sondern den bereits erfolgten Eintritt derselben, den er darum das Weib auch 5, 29 körperlich wahrnehmen läßt, und nun, eben weil sie von diesem schon selbst wußte, noch ausdrücklich hervorheben wollte, daß mit dieser Zusage Jesu die Gewißheit dauernder Heilung gegeben war.

**) Erst Lucas hat diese Reflexion des Erzählers ausdrücklich Jesu selbst in den Mund gelegt (8, 46). Daß sich übrigens Marcus wirklich diese Jesu entströmende Heilkraft als eine körperliche gedacht habe, die durch bloße Berührung eine dem Magnetismus ähnliche Wirkung hervorbringen konnte, wie Weiße sie annahm, ist durch seine Darstellung keineswegs sichergestellt. Auch Luc. 6, 19 ist übrigens offenbar nur aus unserer Geschichte abstrahirt.

ihnen beschäftigen werde, erzählt Marcus auch sonst (3, 10); und gelegentlich hören wir sogar, daß sie ihn baten, ihn berühren zu dürfen (6, 56), und dann wirklich geheilt wurden. Aber hier war Jesus selbst es, der dem schwachen Glauben der Kranken dadurch zu Hilfe kam, daß er ihnen eine Berührung gestattete, wenn sie ohne irgend eine sinnliche Vermittelung nicht geheilt werden zu können hofften oder nur in ihr die sichere Gewähr der ihnen zugesagten Heilung fanden.*)

Während sich Jesus noch mit dem Vater auf dem Wege zu dessen Hause befindet, empfängt derselbe die Botschaft, er solle den Meister nicht mehr bemühen, da die Tochter bereits gestorben sei. Wir sehen hier deutlich, wie man mit dem Eintritt des Todes jede Hoffnung geschwunden sah, also an die Möglichkeit einer Todtenerweckung garnicht dachte. Jesus aber hatte die Botschaft gehört und forderte den Vater auf, sich nicht zu fürchten, sondern nur zu glauben (Marc. 5, 35 f.). Eben weil dergleichen noch nie vorgekommen war, konnte der Vater leicht ebenfalls jede Hoffnung aufgeben, und ohne Glauben konnte er die göttliche Wunderhilfe nicht erfahren. Jesus aber, der durch sein Kommen dieselbe in Aussicht gestellt hatte, wußte, daß der himmlische Vater, dem nichts unmöglich ist, sie ihm auch jetzt nicht versagen werde, sobald nur die Voraussetzung einer solchen Gottesgabe nicht fehle.**) Und der Vater

---

*) Offenbar sind es diese Thatsachen gewesen, auf welche Marcus die Vorstellung gründete, daß die Berührung die eigentliche wirksame Vermittelung der Heilung gewesen sei. Aber er übersah, daß es etwas sehr Anderes war, wenn die körperliche Berührung als eine von dem Wissen und Willen Jesu völlig unabhängige Vermittelung für das Ausströmen einer wunderwirkenden Heilkraft gedacht wird. Gerade darin, daß so eine übernatürliche Causalität durch natürliche Mittel in Wirksamkeit gesetzt wird, liegt etwas specifisch Magisches, was durchaus der Art widerspricht, wie sonst sich Jesus als den Vermittler der göttlichen Wunderhilfe gezeigt und bezeugt hat. Vergeblich hat die Apologetik immer wieder versucht, diese Vorstellung dadurch zu erleichtern, daß sie die Kraft mit Zustimmung Jesu von ihm ausgehen läßt; aber das ist entschieden gegen den Sinn unserer Erzählung, welche Jesum erst nachher erfahren läßt, was die von ihm ausgehende Kraft bewirkt habe, und macht die Frage Jesu, wer ihn berührt habe, zu einer offenbaren Verstellung, da er dann wissen mußte, für wen er seine Kraft habe ausgehen heißen.

**) Es ist also eine durchaus willkürliche Unterstellung des neueren Rationalismus, wenn man Jesum auf Grund eines ausführlicher vorzustellenden Krankheitsrapports an den Vater eine wohlüberlegte Diagnose stellen läßt oder ihm sonstwie ein Wissen darüber zutraut, daß es mit dem Mägdlein so schlimm nicht stehe, daß es sich etwa

hat Glauben; denn er läßt sich durch die Boten nicht bewegen, auf die fernere Bemühung Jesu zu verzichten, sondern führt ihn weiter dem Sterbehause zu.

Dort hatte sich bereits die Trauerversammlung eingefunden, Verwandte und Freunde, dazu die üblichen Klageweiber; Weinen und Klagegeschrei erfüllte das Haus, der erste Evangelist gedenkt auch der Flötenspieler, die zum jüdischen Trauergepränge gehörten. Die älteste Quelle erzählte nun einfach, daß Jesus, als er das Haus des Synagogenobersten betrat, zunächst der lärmenden Menge zu weichen befahl. Es sei kein Grund zur Trauerklage; denn das Mädchen sei nicht gestorben, sondern es schlafe nur. Die Menge verlacht ihn; denn sie weiß nur zu gut, wie es um das Kind steht, aber sie folgt seinem Befehle (Matth. 9, 23 f.).*) Jesus weiß also, daß das Wunder geschehen wird, daß der Todeszustand des Mägdleins, aus dem es sofort ins Leben zurückgerufen werden soll, nur wie ein Schlaf ist, aus dem man nach kurzer Frist wieder aufwacht. Aber freilich muß er eine besondere Absicht gehabt haben, wenn er sich so doppeldeutig ausdrückt. Er will nicht in den Ruf eines Todtenerweckers kommen; die Leute sollen nicht glauben, daß er gekommen sei, ihre Verstorbenen ins Leben zu rufen, wie er gekommen ist, ihre Kranken zu

---

nur um eine lethargische Ohnmacht handle, die gleichzeitig eine Folge der Erschöpfung und doch auch ein Sammelpunkt neuer Kräfte sei. Jesus deutet durchaus nicht an, daß er die Botschaft für übertrieben hält, er tröstet den Vater auch nicht mit der Möglichkeit eines bloßen Scheintodes, sondern er macht die Hilfe vom Glauben des Vaters abhängig, der doch für den Ausgang der Sache völlig gleichgültig war, wenn Jesus nur aus irgend welchen Indicien anzunehmen Grund hatte, daß auf natürlichem Wege noch irgend welche Hoffnung übrig sei.

*) An dies doppelsinnige Wort Jesu klammert sich die rationalistische Auffassung, nach welcher das Kind nur scheintodt war, sie findet hier „ein schützendes Bollwerk, welches aller Versuche der entschiedenen Wunderansicht, des sogenannten höheren gläubigen Standpunkts spottet". Strauß hat das „eine höchst elende Exegese" genannt, und er wird gegenüber dieser Natürlichkeitserklärung unzweifelhaft Recht behalten. Denn dieselbe vermag schlechterdings nicht zu erklären, wie Jesus zu dieser Ansicht kommen konnte. Er hat das Sterbegemach noch garnicht betreten, hat das Mägdlein noch garnicht gesehen. Was hilft da alles pathetische Reden darüber, wie er sich durch das Klagegeschrei nicht beirren ließ, wie er mit klarem Blick die Sachlage durchschaute und mit muthigem Handeln dem haltlosen Jammern ein Ende machte? Nur ein Wunder göttlicher Allwissenheit konnte ihn befähigen, die Sache besser zu wissen als die Trauerversammlung.

heilen. Für die Menge soll es dabei bleiben, daß das Mägdlein nicht todt ist, sondern schläft in ihrem Sinne. Mögen sie ihn verlachen, so viel sie wollen; der Erfolg wird ihm Recht geben. Diese Auffassung wird durch alle Details, die Marcus beibringt, aufs Vollkommenste bestätigt. Wenn Jesus vor dem Eintritt in das Trauerhaus seine übrigen Begleiter zurückläßt, nur Petrus und die beiden Zebedäiden mit sich nimmt (5, 37), so muß etwas ganz Außerordentliches bevorstehen, das noch nicht Allen zu wissen bestimmt ist; er kann also nicht nur gehofft haben, eine Scheintodte zu finden, in welchem Falle ja gar kein Grund vorlag, die Anderen von der Augenzeugenschaft auszuschließen. Zugleich aber beruft sich der Evangelist damit für jenes Außerordentliche auf das Zeugniß jener Augenzeugen, deren einer eben sein Gewährsmann ist. Nur die, welche Jesus mitnimmt, sollen es sehen, daß Gott ihm Macht giebt, die Gestorbene ins Leben zurückzurufen; und das sind außer seinen drei Vertrauten der Vater und die Mutter, mit denen er nun erst das Sterbegemach betritt (5, 40).*)

Der älteren Darstellung kam es nur darauf an, wie das Wort, das die Menge verlachte, sich doch bewährte, wie das Mägdlein, als Jesus, hineingegangen, seine Hand ergriff, sich aufrichtete, wie eine vom Schlaf Erwachte (Matth. 9, 25). Marcus aber hat aus dem Munde der Augenzeugen noch das Wort erhalten, mit dem Jesus das Mägdlein anredete, als er seine Hand ergriff.**) Er weiß ja, daß Gottes Wunder-

*) Wenn Marcus beim Eintritt in das Trauerhaus Jesum mit dem Worte der ältesten Quelle zuerst erklären läßt, es sei kein Grund zum Trauern und Klagen, und erst als man ihn deshalb verlacht, die Menge austreiben (5, 38—40), so hängt das sichtlich mit der pragmatischen Bedeutung zusammen, die er im Zusammenhang mit der vorigen dieser Erzählung und insbesondere diesem Zuge von dem Verlachen Jesu giebt. Ihm schien der darin sich zeigende Unglaube der eigentliche Grund, weshalb Jesus die Menge austreibt; es ist die Strafe für die Lacher, die ihm nicht zutrauen, was sein Wort verheißt, wenn sie das Wunder nicht sehen sollen.

**) Es ist doch eine seltsame Zumuthung, daß es nur eine mysteriöse Ausschmückung der Geschichte sein soll, wenn Marcus dies Wort aramäisch wiedergiebt, wie Jesus natürlich stets redete, zumal er ja die Uebersetzung für seine griechischen Leser einfach hinzufügt. Freilich ist dies Wort auch nicht ein Zauberwort, mit dem er die Todte zum Leben erweckt. Ebensowenig ist der Befehl, dem Mägdlein zu essen zu geben, eine diätetische Vorschrift für eine Genesene, wie man im Zusammenhange mit der Scheintodshypothese gemeint hat, sondern ein Zeichen, daß sie zu vollem normalen Leben zurückgekehrt war.

macht dem Glauben das Höchste gewährt und die Todte ins Leben zurückgerufen hat; denn nicht an eine den Todesschlaf Schlafende wendet er sich und heißt sie aufwachen, sondern zu einer bereits vom Tode Erwachten spricht er: Talitha kumi d. h. Mägdlein, stehe auf. Immer ist er es, durch den die Todte dem Leben wieder gegeben wird; denn ausdrücklich hebt Marcus hervor, daß sie, nachdem sie aufgestanden, gesund umherwandelte, und Jesus ihr zu essen geben hieß (Marc. 5, 41—43). Das Wichtigste aber ist, daß Jesus den Augenzeugen, deren lebhaft ausgemaltes Staunen aufs Neue zeigt, daß hier etwas ganz Außerordentliches geschehen, verbietet, irgendeinem von dem Hergange zu erzählen. Hatte er wirklich nur eine richtige Diagnose gestellt, die der Erfolg bestätigte, so bleibt dieses Verbot völlig unverständlich, ja es weckt fast unvermeidlich den Verdacht, daß Jesus durch diese Geheimthuerei den Glauben erzeugen wollte, daß er eine Todte erweckt habe. War dies aber in Wahrheit geschehen, so wird ja dadurch vollends bestätigt, was wir als den Zweck seines doppelsinnigen Wortes erkannten. Durften die Augenzeugen nicht erzählen, daß die Gestorbene auf sein Wort dem Leben wiedergegeben sei, so blieb es für alle Anderen dabei, daß das Mädchen nur geschlafen habe, daß er besser als sie alle gewußt, wie es um dasselbe stand.

Selbst wenn irgend eine Möglichkeit vorläge, die Annahme eines Scheintodes mit den Voraussetzungen unserer Erzählung und mit der Thatsache, daß unsere Ueberlieferung doch zweifellos eine Todtenerweckung erzählen will, zu vereinbaren; wenn man es für ein Wunder göttlicher Fügung halten wollte, daß es dem Gottvertrauen, zu dem Jesus den unglücklichen Vater ermunterte, entsprach, wenn diesmal wirklich das Mädchen noch nicht gestorben war, sondern nur in eine todesähnliche Ohnmacht versunken, so bliebe immer der Zweck einer solchen Fügung schwer zu begreifen. Konnte und wollte Jesus unter keinen Umständen Todte erwecken, so konnte jene Fügung seine Wirksamkeit nur in ein völlig falsches Licht rücken; denn so gewiß das unbedingte Vertrauen auf die göttliche Wunderhilfe berechtigt war, so lange er dieselbe zu vermitteln bereit und im Stande war, so bedenklich war es, ein solches zu provociren auf die Hoffnung hin, daß der nach Gottes Rath eingetretene Tod sich als ein Scheintod erweisen werde; oder man tauscht nur ein absolutes Wunder göttlicher Allwissenheit für ein anderes ein. Will man das Wunder wirklich los werden, so bleibt nichts übrig, als die Geschichtlichkeit

der Erzählung schlechtweg preiszugeben. Man müßte dann annehmen,*) daß auf Grund von Aussprüchen Jesu, welche in geistigem Sinne von einer Erweckung der Todten zu neuem Leben redeten (vgl. Luc. 15, 24. 32), wie sie besonders bei Johannes sich finden, die Voraussetzung entstanden sei, er habe auch im leiblichen Sinne Todte erweckt, und daß von dieser Voraussetzung aus unsere Erzählung erdichtet worden. Dann läge das eigentliche Thema dieser Dichtung in dem Worte Jesu, das den Tod der Gläubigen für einen bloßen Schlaf erklärt, weil ihm in der Auferweckung ein baldiges Erwachen folgen soll, und in dem Verbot der Todtenklage, die eben darum bei der christlichen Betrachtung des Todes keinen Grund mehr hat. Da aber bereits in der ältesten Form unserer Erzählung durch die Einflechtung der Geschichte vom blutflüssigen Weibe dieselbe mit concreten geschichtlichen Erinnerungen verknüpft erscheint, so ist ihre Auffassung als freie symbolische Dichtung schon an sich schlechterdings ausgeschlossen.

So einzigartig diese Todtenerweckung in der älteren Ueberlieferung dasteht, sie war doch nicht die einzige ihrer Art im Leben Jesu; denn Lucas hat aus seiner eigenthümlichen Quelle noch eine Geschichte dieser Art erhalten (7, 11—15).**) Die Erzählung knüpft sich an eine be-

*) Für eine Sagen- oder Mythenbildung fehlt es nemlich durchaus an durchschlagenden Motiven. Da der bloße Trieb der Sage zur Nachbildung der prophetischen Todtenerweckungen (1. Kön. 17. 2. Kön. 4) die concreten Züge unserer Erzählung offenbar nicht erklärt, so meinte man diese Nachbildung näher dadurch motiviren zu können, daß Jesus, der selbst auferstanden sein sollte, in seinen Auferweckungen gleichsam ein Unterpfand dafür gegeben haben müsse. Augenscheinlich aber widersprechen sich diese beiden Motive der Sagenbildung. Denn eine Nachbildung eines Prophetenwunders konnte nicht beweisen, was dieses bei den Propheten, die doch nicht auferstanden waren, nicht bewiesen hatte; und eine Todtenerweckung Jesu, die das Vorbild seiner eigenen Auferweckung sein sollte, konnte keine Nachbildung der prophetischen sein. Geht man aber bei der Annahme einer Mythenbildung davon aus, daß der specifische Beruf des Messias, die Todten am jüngsten Tage aufzuerwecken (vgl. Joh. 5, 28), sich irgendwie schon in seinem irdischen Leben bewährt haben müsse, so konnte doch eine Wiedererweckung zum irdischen Leben, das schließlich mit dem leiblichen Tode wieder ein Ende nimmt, an sich keine Bürgschaft für die vom Messias erwartete Erweckung zum ewigen himmlischen Leben abgeben. Daher ist Strauß selbst schließlich zur Annahme einer symbolischen Dichtung übergegangen, die doch über denselben Widerspruch nicht hinauskommt.

**) Er setzte dieselbe ausdrücklich an die Stelle der Erweckungsgeschichte seiner

stimmte Localität, an das Städtchen Nain, südöstlich von Nazaret gelegen; und wir werden sehen, wie sich die Zeit noch mit hoher Wahrscheinlichkeit bestimmen läßt, wo Jesus diese Gegend berührte. Auch hier waren die Verhältnisse ganz eigenartig. Am Thore begegnet Jesus einem Leichenzuge; es ist der einzige Sohn einer Wittwe, welcher unter allgemeiner Theilnahme zu Grabe getragen wird. Von Mitleid ergriffen, tritt Jesus herzu, heißt die Mutter ihre Thränen stillen und veranlaßt die Träger, indem er die Bahre berührt, zu halten. Auch hier hat Niemand anders als Gott selbst das Wunder gethan. Aber Jesus, welcher weiß, daß ihm Gott dies Größte gewährt hat, um den Schmerz der Mutter zu stillen, heißt den ins Leben Zurückgekehrten sich aufrichten; der Jüngling setzt sich aufrecht und beginnt zu reden, die Wittwe aber hat den Trost und die Stütze ihres Alters wiederempfangen.*) Wollte man die Geschichtlichkeit dieser Erzählung bezweifeln,**) so bliebe auch hier nur übrig, sie als

---

ältesten Quelle, weil er diese in der ausführlicheren Gestalt des Marcus in dessen Zusammenhang bringen wollte. Johannes erzählt außerdem noch die Auferweckung des Lazarus, die der unseren insofern ganz ähnlich, als auch hier ursprünglich nur eine Krankenheilung erbeten war und erst, als der Eintritt des Todes dieselbe unmöglich machte, Gott auch die Errettung aus dem Tode gewährte.

*) Es ist nur die Absicht, die evangelischen Wundergeschichten durch eine möglichst absurde Auffassung derselben zu verdächtigen, wenn man es so dargestellt hat, als ob die von Jesu Leibe ausströmende Kraft durch das Holz der Bahre hindurch den Todten erweckt habe. Daß Jesus hier zur Todtenerweckung schreitet, obwohl er in Anwesenheit der Volksmenge nicht, wie bei der Jairustochter, dafür sorgen konnte, daß die Sache ein Geheimniß blieb, liegt einfach daran, daß er damals eben seine große Reise antrat, die ihn zunächst auf lange Zeit seiner Volkswirksamkeit entzog, also weitere darauf gegründete Ansprüche nicht zu befürchten hatte (vgl. Buch V, Cap. 4). Daß das Wort, mit welchem Jesus 7, 14 den Jüngling anredet, sichtlich nach Marc. 5, 41 formulirt ist, beweist nur, daß dasselbe nicht näher überliefert war, aber nicht, daß unsere Geschichte eine bloße Nachbildung der Jairustochter ist; daß der Schluß von 7, 15 absichtlich dem Schluß einer alttestamentlichen Erweckungsgeschichte nachgebildet (1. Kön. 17, 23), beweist nur, daß man gern solche Vorgänge aus dem Leben Jesu im Stile der altheiligen Geschichte erzählte, aber nicht daß sie ihr nachgedichtet sind. Daß die selbstverständlich dem Schriftsteller angehörige und daher den Typus der Quelle (vgl. Luc. 1, 68) tragende Schilderung des Eindrucks 7, 16 f. an Erzählungen der ältesten Quelle (Matth. 9, 8. 11, 11) und des Marcus (1, 28) erinnert, zeigt nur, wie wenig selbst sie aus dem Stegreif erfunden ist, sondern wie eng sie sich an Darstellungen der schriftlichen Ueberlieferung anschließt.

**) Wenn der Rationalismus auch hier zur Aushülfe eines Scheintodes griff und

eine dichterische Umbildung oder Nachbildung der älteren Erweckungsgeschichte zu betrachten; aber gerade der Versuch, eine solche in ihren Motiven anschaulich zu machen, zeigt die Undurchführbarkeit dieser Auffassung. Bald soll dieses Motiv eine genauere Nachbildung der alttestamentlichen Todtenerweckungen gewesen sein, bald ein dichterisches, indem man die Geschichte rührender machen wollte, bald ein symbolisches, wonach dieselbe zeigt, daß auf christlichem Standpunkte der Todte nicht zu beweinen sei, bald ein dogmatisches, weil sie die Gewißheit, daß Jesus Todte auferweckt habe, erhöhe und das Wunder steigere. Aber es verräth nur das Bewußtsein um das Unzureichende oder Unwahrscheinliche jedes einzelnen Motivs, wenn man aus dem Zusammenwirken so heterogener Motive eine Dichtung erklären will, die nur durch die Durchsichtigkeit eines bestimmten Motivs sich als solche verrathen könnte.*)

sich darauf berief, daß man bei den Juden sehr schnell und sehr unvorsichtig mit der Bestattung vorging, so ist doch klar, daß gerade nach seinen Voraussetzungen Jesus, als er die Mutter ihre Thränen trocknen hieß, schlechterdings nicht wissen konnte, daß auch diesmal ein glücklicher Zufall ihren Schmerz als gegenstandslos erweisen werde. Ohne den Todten gesehen zu haben, ist er vielmehr seiner Wiederbelebung gewiß. Wenn man sagt, daß die Erzählung durch unsere ältere Ueberlieferung nicht bestätigt wird, so war doch dazu gar kein Anlaß, da schon die älteste Quelle voraussetzt, daß Todtenerweckungen mehrfach vorgekommen waren (Matth. 11, 5), und um so weniger Grund hatte, diese zu registriren, als sie nicht, wie die der Jairustochter, durch ein so bedeutsames Wort Jesu ausgezeichnet war und überhaupt neben ihr keinen wesentlich neuen Zug enthielt.

*) Bei dem ersten von Strauß geltend gemachten Motive, welches davon ausgeht, daß Elias und Elisa den einzigen Sohn einer Mutter, ja einer Wittwe erweckt haben, begreift man ohnehin nicht, warum dasselbe dann nicht bereits die ältere Sagenbildung geleitet, oder warum die Nachbildung sich nicht noch ungleich weiter auf die sonst so unähnlichen Details der Erzählung erstreckt hat. Bildet aber das rührende „Weine nicht," wie Strauß will, als die subjektive Wendung des Grundgedankens der ersten Geschichte (Matth. 9, 24) die eigentliche Pointe dieser Neubildung, so bleibt es auffallend, daß Lucas dieselbe bereits in jener anticipirt (8, 52), wie er ebenso aus der Bereitwilligkeit Jesu schließt, daß es sich auch in ihr um ein einziges Kind handelte (8, 42). Eine wirkliche Symbolik der Erzählung würde erst eintreten, wenn in der Situation vor dem Stadtthor ein Bild davon gesehen werden dürfte, wie der wiederkehrende Messias, wenn er vor der Thür ist (Matth. 24, 33), allem Weinen ein Ende macht, indem er alle Todten erweckt, ehe er seinen Einzug in das Reich der Herrlichkeit hält. Ganz undenkbar ist aber die dogmatische Tendenz; denn eine wundergläubige Zeit, die ohne Zweifel die Jairusgeschichte für eine wirkliche Todtenerweckung hielt und sicher an keinen Scheintod dachte, bedurfte nicht einer Unterstützung dieses Glaubens

Freilich haben selbst solche, welche die Heilungen Jesu unbedingt für Wunder zu halten geneigt sind, auch die Todtenerweckungen auf solche Heilwunder zu reduciren gesucht, indem man irgendwie die Todten, die Jesus auferweckt haben soll, im Wesentlichen für scheintodt oder noch nicht völlig gestorben erklärte. Da nun aber Matth. 11, 5 zeigt, daß schon die älteste Quelle voraussetzt, es seien Todtenerweckungen in der Wirksamkeit Jesu vorgekommen, so bleibt es doch äußerst unwahrscheinlich, daß, wie sehr man auch die Zahl der einzelnen Fälle beschränke, jedesmal der Zufall oder die göttliche Vorsehung es gefügt haben soll, daß die Todten, zu denen Jesus gerufen ward, noch nicht wirklich todt waren, und vor Allem, daß Jesus nicht vermocht hat, die daraus mit Nothwendigkeit entstandene falsche Vorstellung der Augenzeugen, als seien wirklich Todtenerweckungen durch ihn erfolgt, zu corrigiren, was immer wieder den schlimmen Verdacht erweckt, daß er dies nicht ernstlich gewollt habe. Die Schwierigkeit, die man gerade in dieser Art von Wundern gefunden hat, liegt nun freilich nicht in jenen wunderlichen Fragen, mit denen man je und je bald spöttisch, bald ernsthaft sich und Andere geängstigt hat, warum wohl Jesus, wenn er einmal die Gabe der Todtenerweckung besaß, dieselbe nicht nützlicher angewendet und werthvollere Personen der menschlichen Gesellschaft wiedergegeben habe, oder ob wirklich denen, die schon einmal den Todeskampf durchgekämpft, ein Dienst damit geschehen sei, daß er ihnen eine Wiederholung desselben in Aussicht gestellt. Die Berufung auf einen etwaigen Nutzen für ihr Seelenheil ist doch eine sehr unsichere Auskunft; aber die ganze Frage beruht ja auf der völlig falschen Voraussetzung, daß Jesus überhaupt eine disponible Wundergabe, und so auch die Gabe der Todtenerweckung, besessen habe. Und doch hat er es gerade bei einem Wunder dieser Art aufs Unzweideutigste gesagt, daß er das Wunder von Gott erbitte, daß er also nicht Todte ins Leben ruft nach seiner Wahl, sondern wo ihn Gott auf seine Bitte dies thun heißt, deren Erhörung er freilich bei seiner Einheit mit dem göttlichen Willen stets gewiß ist (Joh. 11, 41f.).

Die wirkliche Schwierigkeit liegt vielmehr darin, daß wir uns von dem Bewußtsein eines Menschen, welcher bereits den Tod geschmeckt, also

dadurch, daß ein zu Grabe Getragener noch viel gewisser todt ist, als das Mägdlein auf dem Sterbebett, und sieht keine Steigerung des Gotteswunders darin, daß hier keine Berührung mehr stattfindet, sondern nur ein Wort gesprochen wird.

den Zustand der Seele nach der Trennu
dessen Beschaffenheit uns Allen nach gö
und bleiben soll, keine Vorstellung zu
diese Schwierigkeit hebt sich doch ganz ei
welche nach Gottes Rath ins Leben zurü
Eintritt in jene neue Lebensform der
stattgefunden hatte, die Seele gleichsam
nicht zum Bewußtsein ihrer Jenseitigkeit
sei auch der Tod noch nicht ein wirkl
anderer Form einen Scheintod annehm
Scheintod ein Zustand ist, aus welche
wieder zum Leben erwacht oder erweckt
hier um einen Todeszustand handelt, d
sondern nur durch unmittelbare Gottesw
konnte.*) Da wir von den Bedingunge
dem Absterben des Leibes in die neue
bis zur Auferstehung des Leibes übergel
so wäre es Vermessenheit, bestreiten zu
wiederbelebten Leibe wie aus einem To
bereits ein Bewußtsein von dem Zust
definitiv vom Leibe getrennte Seele eintr

Recht betrachtet, ist das Wunder d
nach durchaus kein anderes, als jedes
unmittelbare Gotteswirkung erfolgt. Aber
die Gnade Gottes, die in seinem Messias
sie auch den Tod überwindet und dam
Heilsvollendung giebt. Das wunderba
wird dem Glauben zum Sinnbild und
in welchem alle Wege Gottes ihr Zie
ihre Erfüllung finden.

---

*) Wie man dieser ausdrücklichen Erklä
auch bei dieser Auffassung werde eine eigentlich
geschafft, ist doch schwer begreiflich.

Druck von C. Buchbinde

er Trennung vom Leibe kennen gelernt hat,
nach göttlichem Rathschluß verschleiert ist
lung zu machen im Stande sind. Allein
h ganz einfach dadurch, daß bei denjenigen,
Leben zurückgerufen werden sollten, eben der
rm der abgeschiedenen Seelen noch nicht
gleichsam aus dem Todesschlummer noch
nseitigkeit erwacht war. Sagt man, dann
ein wirklicher gewesen, das hieße nur in
annehmen, so übersieht man, daß der
us welchem man auf natürlichem Wege
er erweckt werden kann, während es sich
andelt, der durch keine natürlichen Mittel
Gotteswirkung wieder aufgehoben werden
edingungen, unter welchen die Seele nach
die neue Lebensform des Zwischenzustandes
es übergeht, schlechterdings nichts wissen,
eiten zu wollen, daß dieselbe nicht in dem
inem Todesschlaf aufwachen könnte, ohne
dem Zustande zu haben, in welchen die
Seele eintritt.

Wunder der Todtenerweckung seinem Wesen
als jedes Heilwunder, welches durch eine
lgt. Aber in keinem anderen offenbart sich
n Messias erschienen ist, so herrlich, indem
und damit die Bürgschaft für die höchste
wunderbar wiedergeschenkte irdische Leben
nbild und Unterpfand des ewigen Lebens,
ihr Ziel und alle seine Heilsrathschlüsse

chen Erklärung gegenüber hat behaupten können,
ie eigentliche Todtenerweckung rationalisirend weg=

Buchbinder in Neu=Ruppin.

144643
Weiss, B.
Das Leben Jesu.

[illegible]	Irwin T. Green	
	2- 47	

